



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI DIRITTO PRIVATO E CRITICA DEL DIRITTO**

**CORSO DI LAUREA IN  
CONSULENTE DEL LAVORO**

***Dalla Dignitas romana all'attuale sistema dei diritti***

**Relatrice:**

**Prof. MARGHERITA FRARE**

**Laureanda: GIULIA RIGONI**

**Matricola n. 2003761**

**ANNO ACCADEMICO 2022/2023**



D I G N I T A'.



Cesare Ripa, Iconologia, Padova, Pasquardi, 1630

Donna, bene ornata, ma, che habbia un grandissimo sasso sopra alle spalle, il quale sasso sia ornato di molti fregi d'oro, e di gemme; stia con la testa, e colle spalle alquanto curvate, dal che si comprende chiaro quello, che molto più chiaro vede chi lo prova, che gli honori non sono altro, che pesi, e carichi, e però si prende molte volte questa parola Carichi in lingua nostra in cambio di onore, e è felice colui, che sà portarli senza guastarsi la schiena, e fracassarsi l'ossa.



# Indice

1	Capitolo: La <i>Dignitas</i> nella cultura classica.....	1
1.1	Introduzione sul concetto di <i>dignitas</i> e sulla sua evoluzione nell'occidente giuridico.....	1
1.2	La <i>dignitas</i> nella cultura greca.....	3
1.3	Il modello romano di <i>dignitas</i> : in particolare l'elaborazione di Cicerone	6
2	Capitolo: La <i>Dignitas</i> nell'esperienza giuridica romana .....	14
2.1	Una dignità che distingue.....	14
2.2	La <i>dignitas hominum</i> in un passo del giurista Giulio Paolo .....	17
2.3	La <i>dignitas</i> del creditore nel concordato preventivo.....	22
2.4	<i>Dignitas</i> e attendibilità dei testimoni .....	23
3	Capitolo: Dignità e diritti umani .....	26
3.1	La Dignità in Pico della Mirandola.....	26
3.2	La posizione di Hobbes, Locke e Rousseau .....	32
3.3	La costruzione kantiana della Dignità.....	35
3.4	Le dichiarazioni dei diritti settecentesche.....	40
3.5	La Dignità nella Costituzione italiana.....	48
	Conclusioni.....	52
	Bibliografia e sitografia .....	55



# 1 Capitolo:

## La *Dignitas* nella cultura classica

### 1.1 Introduzione sul concetto di *dignitas* e sulla sua evoluzione nell'occidente giuridico

Scopo di questa ricerca è indagare l'idea di *dignitas* e la sua evoluzione a partire dall'antichità greco romana, passando attraverso il pensiero giusnaturalista, fino alla moderna elaborazione dei diritti dell'uomo.

Prima di affrontare questo percorso è opportuno chiarire subito che all'interno del mondo classico la dignità non era concepita come una prerogativa comune ad ogni essere umano e, come tale, innata, intangibile e irrinunciabile. La concezione attuale di dignità è infatti incentrata sulla premessa che tutti gli uomini sono eguali: quest'ultima visione dignitaria dei diritti umani culmina all'interno della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, che all'art.1 recita:

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti”.

Con riferimento a tale definizione l'essere umano è dotato di una dignità intrinseca, derivatagli dalla sola condizione dell'esistenza. Da ciò consegue la riflessione circa l'agire umano che, giusto o ingiusto che sia, non può intaccare la dignità.

Proseguendo l'analisi delle fonti non può certamente essere tralasciata la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo<sup>1</sup> la quale affronta solo indirettamente la tutela della dignità, a differenza della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea che invece intitola il capo I “dignità” e all'art. 1 recita:

“La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata.”<sup>2</sup>

In questa tesi mostreremo quanto sia distante da questa costruzione la *dignitas* classica e romana e in particolare: non solo nelle fonti letterali (Cicerone *in primis*) ma anche in quelle giurisprudenziali di età classica (che saranno analizzate nel secondo capitolo) essa

---

<sup>1</sup> CEDU, 1950.

<sup>2</sup> CDFUE, 2000.

incarna un modello elitario e meritocratico che non può essere riferito a tutti gli uomini indistintamente, ma, al contrario, garantisce un premio (soprattutto in termini di riconoscimento sociale) attribuibile esclusivamente a quei soggetti che se lo siano ‘guadagnato’ grazie ad una condotta virtuosa e eticamente orientata al bene comune. Come avremo modo di spiegare nel corso della tesi, questo ideale virtuoso finisce tuttavia per corrompersi, al punto che la *dignitas*, come efficacemente denunciato da Severino Boezio in una Roma ormai in declino, diventa fonte di privilegi e corrisponde meccanicamente al rango sociale ricoperto, piuttosto che essere l’esito di un percorso di elevazione spirituale e morale.

Il primo contesto culturale che prenderemo in esame sarà quello della Grecia classica. Nel mondo greco degno (*axios*) è l’uomo che con il suo agire apporti dei benefici alla famiglia, alla comunità, e in particolare allo Stato: la gloria che egli ne deriverà sarà la ricompensa alle sue benevole azioni nei confronti della collettività. Un modello perfettamente coerente in questo senso è quello rappresentato da Ettore nell’Iliade, come avrò modo illustrare più specificatamente nelle pagine che seguiranno<sup>3</sup>.

Nella cultura latina il termine *dignitas* assume i significati di merito, carica, gloria, potere, onore, stima ecc. Il *dignus* è colui che è meritevole dei suoi avi, dell’essere lodato e ricordato, e proprio l’essere meritevole rappresenta il tratto elitario della *dignitas*. Trattandosi di una virtù, la *dignitas* postula l’agere del *dignus*<sup>4</sup>, il quale avrà quindi lo scopo di conquistare il pubblico riconoscimento indipendentemente dalla sua ambizione dello stesso.

Cicerone, ad esempio nel *De republica*, come si vedrà successivamente, descrive la natura valoriale della *dignitas*, avvertendo invero che l’utopistica eguaglianza dei diritti è una condizione che, attribuendovi ad alcuni piuttosto che ad altri poteri e prerogative, non può perdurare immutata. All’interno della società romana è ampiamente riscontrabile un trattamento differenziato tra gli *homines* proprio per il ruolo ricoperto nella stessa società; basti pensare alla diversa ed inferiore condizione, e di conseguenza della inferiore dignità, della donna rispetto all’uomo.

---

<sup>3</sup> Capitolo I, pr. I.2 «La *dignitas* nella cultura greca».

<sup>4</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009.



## 1.2 La *dignitas* nella cultura greca

La *dignitas* all'interno del mondo greco è un valore «attivo», in ragione del quale l'uomo è considerato degno sulla base delle azioni valedoli che compie a favore della comunità e non invece per il solo essere uomo.

Una dignità di questo tipo è l'essenza degli eroi omerici, il cui perfetto esempio è rappresentato da Ettore nell'Iliade. Ettore è il più *axios* degli uomini, il più degno e il più valoroso. Omero lo identifica come modello della più elevata virtù umana, in più occasioni. Egli, non essendo influenzato dalla natura divina deve riuscire a controllare le emozioni e ciò si collega all'ideale che anima profondamente quest'uomo: il dovere. È quest'ultimo che lo anima e fa in modo che davanti al pericolo non si ritiri, e anzi, proprio grazie al forte senso del dovere egli agisce a favore della comunità. Anche quando Andromaca lo supplica di non tornare in battaglia, Ettore non si sottrae ai suoi doveri nei confronti della stessa comunità e dei cittadini:

“v.429: Ettore, tu sei per me mio padre e mia madre,  
mio fratello, mio meraviglioso compagno -  
abbi pietà, rimani qui sul bastione:  
non fare tuo figlio orfano e vedova la tua donna.  
v.440: Così le rispose Ettore, l'eroe dall'elmo splendente:  
«A tutto questo io penso, donna, ma terribilmente  
mi vergognerei di fronte ai Troiani e alle Troiane dai  
se come un vile mi tenessi lontano dalla battaglia;  
non a questo mi spinge il mio cuore, poiché da sempre  
ho imparato ad essere forte e a combattere in prima fila  
tra i Troiani, dando grandissima gloria a mio padre e a  
lo so bene nel cuore e nell'animo<sup>5</sup>”.

---

<sup>5</sup> Hom, *Il.* 6.429-432 e 440-447 (trad. di G. Paduano).

Questo comportamento non è spinto dall'egoistica volontà di accrescere il proprio onore, ma dall'*aidos*, dal profondo senso di rispetto superindividuale, che permea la figura di Ettore e che permette di identificarlo come «la migliore rappresentazione degli ideali che animavano il perfetto eroe greco»<sup>6</sup>.

I doveri verso la famiglia e la comunità rappresentano parallelamente la dignità, che andrà ad aumentare tanto maggiore sarà la grandezza e l'importanza del dovere cui l'individuo è chiamato.

Per Aristotele la figura di Ettore si pone come il magnanimo per eccellenza, che non fugge atterrito e non commette ingiustizie; quando è grande il pericolo, non teme la morte; cerca di eccellere nel bene perché ciò porta onore<sup>7</sup>.

All'opposto invece si pone, ad esempio, Tersite. Questo, mosso da codardia e viltà, agisce in modo contrario, negativo e peggiorativo nei confronti della sua patria, sovvertendo l'ordine valoriale stabilito e accusando di essere indegni quegli Achei che non abbiano il coraggio di abbandonare la battaglia. Ulisse con il riconoscimento degli Achei lo riporta all'ordine ricordando l'importanza di rispettare i giuramenti e i patti conclusi.

Tersite *“conosceva molte parole, nel cuore, ma senza ordine e senza scopo le usava per parlare dei re, poiché gli sembrava di divertire gli Achei”*<sup>8</sup>.

Il concetto di dignità appare quindi come elitario e gerarchico: non si ha eguale rispetto in ragione della sola appartenenza al genere umano; si è esseri umani *digni* solo se si compiono grandi azioni.

La scala dignitaria prospettata da Omero viene ripresa da Aristotele, il quale teorizza il valore e il concetto della dignità umana. La premessa è che, seppur non in misura eguale, tutti gli uomini sono degni; questo perché la dignità non deve essere concepita come un valore uniforme, bensì graduata, con valore ascendente o discendente<sup>9</sup>. All'interno dell'Etica Nicomachea Aristotele riflette su quella che è la figura del magnanimo:

---

<sup>6</sup> U. VINCENZI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p. 9-10.

<sup>7</sup> Ivi, p. 10.

<sup>8</sup> Hom. *Il.* 2.213-214 (trad. di M.G.Ciani).

<sup>9</sup> U. VINCENZI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.10.

“Si ritiene che magnanimo sia colui che si stima degno di grandi cose e lo è veramente<sup>10</sup>”

Infatti, prosegue il filosofo, «chi si stima diversamente dal suo reale valore è sciocco, e nessuno di coloro che vivono secondo virtù è sciocco o scervellato». È importante anche fare una precisazione: chi è degno di piccole cose, e delle stesse si stima degno è modesto e non magnanimo, mentre chi si ritiene inferiore a quanto merita, cioè si stima degno di cose ancor più piccole per quanto egli sia degno di cose grandi o medie o anche piccole, è pusillanime.

“Il magnanimo, dunque, da una parte è un estremo per la grandezza di ciò di cui è degno, dall'altra è un medio, perché si stima come si deve: si stima, infatti, in conformità col suo autentico merito<sup>11</sup>”.

È invece magnanimo colui che è degno di grandissime cose ma allo stesso tempo non eccede nella sua stima di sé bensì in modo armonico e coerente ai suoi stessi meriti, dimostrando una certa consapevolezza di sé.

Per Aristotele quindi, la misura della nostra dignità, è determinata dalle azioni che si è vocati a compiere in adempimento del nostro dovere.

Il discorso viene completato all'interno dell'Etica Eudemia dove quella che viene definendosi è sì una gerarchia, ma una gerarchia della competenza, al cui vertice si pongono gli uomini degni da intendersi come capaci, capaci di cose grandi.

Inoltre, nella stessa opera, Aristotele ci evidenzia che «chi desidera piccole cose, avvertendo che la sua dignità è a queste adeguata, non è in sé meno degno del magnanimo e la differenza di valore non dipende dalla diversa qualità della persona, ma dell'azione. Quanto alla persona, quel che conta e determina, anzi, il suo valore è la capacità di valutare senza errore le proprie attitudini e potenzialità<sup>12</sup>».

---

<sup>10</sup> Arist. *Eth. Nic.* 4.3.1123 b (trad. di A. Plebe).

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Arist. *Eth. Eud.* 3.5.1233 a. (trad. di L. Caimi).

Quella gerarchia che si viene a creare quindi è una gerarchia mobile in quanto l'uomo degno di piccole cose e che ne abbia consapevolezza può a sua volta, se non è inferiore, circa il valore, al magnanimo, diventarlo; e ciò è possibile grazie alla ragione, infatti i gradi della dignità, ossia le virtù, avverte Aristotele, si apprendono con l'intelligente applicazione<sup>13</sup>.

Essendo la gerarchia dignitaria mobile e graduata, il miglioramento della propria dignità è possibile, secondo Aristotele, solo per colui che abbia piena consapevolezza di sé, poiché questi «si riterrà degno delle cose di cui lo è<sup>14</sup>».

Concludendo, colui che è più degno è quindi l'uomo che realizza le grandi cose di cui è degno e da ciò gliene deriverà la gloria; quest'ultima, derivando dalle azioni compiute nei confronti della sua comunità, rappresenta l'idoneo corrispettivo proprio per la valorosità dei comportamenti tenuti nei verso la famiglia come comunità di generazioni, lo Stato come comunità di cittadini<sup>15</sup>.

### **1.3 Il modello romano di *dignitas*: in particolare l'elaborazione di Cicerone**

Si è visto come il significato latino di *dignitas* faccia riferimento al merito e alla carica. Proprio in quest'ottica Cicerone cerca di dare una definizione di *dignitas*, e lo fa nel *De Inventione*:

“La dignità è la riconosciuta autorità di una persona, una qualità a sua volta meritevole di ossequio, onore, rispetto<sup>16</sup>”.

---

<sup>13</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.11.

<sup>14</sup> Arist. *Eth. Eud.* 3.5.1233 a

<sup>15</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.11

<sup>16</sup> Cic. *Inv.* 2.166: «[...] *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas; [...]*».

Da ciò si evince che la *dignitas* è una «qualità intrinsecamente morale<sup>17</sup>», che riconosce nella persona un assiduo impegno, sulla base del quale, a sua volta, si attribuisce *auctoritas*<sup>18</sup>, che andrà aumentando parallelamente al grado di dignità, tanto maggiore sarà l'impegno stesso.

Tale natura valoriale della *dignitas* è riscontrabile tra le altre sue opere in Cicerone all'interno del *De re publica*, dove il fulcro sono proprio i gradi progressivi della dignità; ciò avviene nel libro I, dove compare per la prima volta l'espressione *gradus dignitatis*:

*Rep.* I.27.43: “Ma nei regimi governati da un re, tutti gli altri cittadini rimangono troppo esclusi dal diritto comune e dal potere deliberativo, e sotto il governo degli ottimati la massa può avere a stento parte della libertà, poiché rimane esclusa dai pubblici consigli e dal potere, e quando tutto è nelle mani del popolo, anche se moderato e giusto, tuttavia l'uguaglianza assoluta è di per sé non equa, perché non fa distinzione di merito<sup>19</sup>”.

Nel contesto in cui è inserita, la citazione Scipione l'Emiliano viene invitato da Gaio Lelio a confrontarsi sul tema di quale sia la migliore forma di costituzione; Scipione prima di rispondere, passa in rassegna le tre forme canoniche di costituzione di uno Stato: monarchia, aristocrazia e democrazia. L'Emiliano poi individua anche le problematiche di ciascuna delle tre forme prima citate, che portano potenzialmente alla loro trasformazione in forme deteriorate: tirannide, oligarchia e oclocrazia.

Rispettivamente, con la preposizione di un sovrano i cittadini rimangono eccessivamente esclusi dall'organizzazione e dalla vita dello Stato; per quanto riguarda la forma di governo degli ottimati, i cittadini rimangono comunque esclusi dal potere, avendo a stento parte della libertà; nell'ultima forma invece, pur essendo tutto nelle mani del popolo, e

---

<sup>17</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.11.

<sup>18</sup> Il termine *auctoritas* ha la stessa radice del verbo *augeo*: «accresco», «aumento», cui si fanno risalire anche *augurium* o *Augustus*. Di quest'ultimo titolo venne infatti insignito, nel 27 a.C., Caio Ottaviano, proprio al fine di dare riconoscimento formale alla a. da lui acquisita, al termine delle guerre civili, sulla Repubblica Romana.

<sup>19</sup> *Cic. Rep.* I.27.43: «*Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii, et in optimatum dominatu vix particeps libertatis potest esse | multitudo, cum omni consilio communi ac potestate careat, et cum omnia per populum geruntur quamvis iustum atque moderatum, tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis*», (trad. di F. Nenci).

per quanto giusto e moderato questo possa essere, tuttavia non opera alcuna distinzione di merito («*cum habet nullos gradus dignitatis*»), e così l'uguaglianza assoluta risulta non equa<sup>20</sup>.

Proseguendo con l'analisi delle forme di costituzione del governo, Scipione, dopo aver constatato come la difficoltà di prendere decisioni sagge abbia fatto transitare il potere dalle mani del re a quelle di più persone e la sconsideratezza del popolo invece lo abbia trasmesso dalla massa a pochi<sup>21</sup>, trova nell'aristocrazia la forma di governo intermedia tra democrazia e monarchia, quest'ultime viziate rispettivamente dalla *temeritas multorum* e dall'*infirmitas unius*:

Rep. I. 34.52: “Così fra la debolezza di uno solo e la sconsideratezza di molti il governo degli ottimati tiene il posto di mezzo, di cui nessun altro può essere più equilibrato<sup>22</sup>”.

Cicerone prosegue affermando che la *dignitas* è un qualcosa che deve essere riconosciuto dalle istituzioni, ai fini di attuare un'*aequabilitas quidem iuris*:

*Rep. I.34.53: “Nam aequabilitas quidem iuris, quam amplexantur liberi populi, neque servari potest [...], aequae quae appellatur aequabilitas iniquissima est: cum enim par habetur honos summis et infimis, [...], ipsa aequitas iniquissima est.”*

“Del resto l'uguaglianza dei diritti civili, a cui le libere democrazie danno il massimo del valore, né può essere conservata [...] e quella cosiddetta uguaglianza è in realtà estrema inuguaglianza: quando i sommi hanno un onore pari agli infimi [...] la stessa equità è del tutto iniqua”.

---

<sup>20</sup> L. LINDOLFI, *Gradus dignitatis*. Merito e metro di valutazione dell'*optimus status civitatis*, in *Ricerche di storia antica*, 2017.

<sup>21</sup> Ivi.

<sup>22</sup> Cic. *Rep. I. 34.52.*: «*sic inter infirmitatem unius temeritatemque multorum medium optimates possederunt locum, quo nihil potest esse moderatius*».

Questa eguaglianza assoluta dei diritti è quindi qualcosa che non può persistere in quanto da sempre, attribuendo ad alcuni piuttosto che ad altri determinati poteri e prerogative, si instaurano molteplici distinzioni tra *homines* e *dignitates*. Anche nel contesto più libero e democratico, quando non venga riconosciuta la *dignitas*, in ragione del suo merito, a ciascun cittadino, non vi potrà essere un'organizzazione razionale della *res publica*<sup>23</sup>.

Per Scipione proprio la via intermedia garantisce la sicurezza e la cura degli interessi del popolo, aspetti che confliggono con l'*aequabilitas quidem iuris* allorchè questo onore venga attribuito tanto ai sommi quanto agli infimi; e ciò non può accadere in quegli Stati retti dagli uomini migliori («*quod in iis civitatibus quae ab optimis reguntur accidere non potest*»<sup>24</sup>).

Così, come i gradi della *dignitas* si possono ascendere, così si possono anche discendere ed essere compromessi<sup>25</sup>. Questo può accadere in primo luogo per ragioni legate alla condotta «indegna», ne è un esempio efficace è un episodio di cui fu protagonista il console Lucio Quinzio Flaminio; quest'ultimo, a causa della sua condotta pubblica deplorabile era stato rimosso dal senato, per decisione del censore Marco Porcio Catone, fu rimosso dal senato. Flaminio aveva portato con sé da Roma in Gallia, con la promessa di grandissimi doni, Filippo Peno; un giorno, durante un banchetto, per compiacere il giovane, aveva ucciso un nobile rappresentante dei Galli Boi: il fatto che quest'ultimo, per cercare di salvarsi la vita, avesse fatto appello alla *fides* del popolo romano, rendeva particolarmente grave ed esecrabile la sua uccisione; dall'episodio ne usciva oltraggiata l'immagine stessa di Roma<sup>26</sup>.

La compromissione della *dignitas* però può essere dovuta anche a questioni che non riguardano la condotta personale e che sono legate alla fisiologica evoluzione del contesto istituzionale. Infatti se quest'ultimo muta, cambierà conseguentemente anche la *dignitas* riconosciuta nel precedente assetto, fino ad arrivare potenzialmente a dissolversi. Cicerone, in una lettera ad Attico, osserva che:

---

<sup>23</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza Bari-Roma 2009, p.12.

<sup>24</sup> Cic. *Rep.* I.34.53: «*Ecoxh in nullo est; pecunia omnium dignitatem exaequat*».

<sup>25</sup> U. VINCENTI, *Categorie del diritto romano. L'ordine quadrato*, Jovene Editore, Napoli 2019, p.347.

<sup>26</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009; Liv. 39.42.

Rep. I.34.53: “il merito non appartiene a nessuno; il denaro eguaglia tutti<sup>27</sup>”.

Il denaro e la ricchezza possono arrivare ad eguagliare la considerazione di tutti gli uomini e annullare l'importanza del merito personale; come scrive Vincenti: «quando viene perduto il sentimento dell'*exoché*, della superiorità dell'eccellenza fondata sulla virtù e sul merito, la dignità di tutti viene pareggiata o, meglio, misurata solo attraverso il denaro che uno abbia»<sup>28</sup>.

Il concetto di *dignitas* nella concezione romana è strettamente legato a quello di giustizia.

L'idea di Cicerone, che si ritrova all'interno del *De Inventione*, è quella secondo cui la giustizia abbia la fondamentale funzione di assegnare a ciascuno la sua *dignitas*<sup>29</sup>. Cicerone ribadisce quest'idea anche nel *De Officiis*, dove afferma che «si doni a ciascuno secondo il suo merito: questo è il vero fondamento della giustizia, che deve caratterizzare sempre ogni precetto»<sup>30</sup>.

Il binomio dignità-merito è valido anche per quanto riguarda i rapporti privati; ciò significa che *pro dignitate* dovranno essere fatte tanto la beneficenza tanto la lode di qualcuno, in proporzione al merito. Questa prospettiva si interseca anche con quello che è il pensiero aristotelico: nell'*Etica Nicomachea* viene spiegato come la giustizia sia strettamente connessa all'uguaglianza e come quest'ultima riguardi la spartizione delle cose tra gli uomini. Questa distribuzione avviene *kat'axian*, «secondo il merito», dunque conferire a ciascuno le sue cose secondo il merito corrisponde ad attribuirne la dignità<sup>31</sup>.

La decadenza dell'Impero Romano d'Occidente ha portato alla scomparsa dell'ideale classico fin qui analizzato, che prospetta la *dignitas* come una carica pubblica attribuita secondo il merito. L'evoluzione del termine *dignitas* nel contesto della degenerazione del modello meritocratico viene ben rappresentata da Severino Boezio<sup>32</sup> (475-525 d.c.), il cui

---

<sup>27</sup> Cic. *Att.* 4.15.7

<sup>28</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.14

<sup>29</sup> Cic. *Inv.* 2. 160.: «*Iustitia est habitus animi communi utilitate con- servata suam cuique tribuens dignitatem*».

<sup>30</sup> Cic. *Off.* 1.42

<sup>31</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.15.

<sup>32</sup> La formazione culturale di questo filosofo era assai sostanziosa: aveva studiato alla scuola di Atene. Inoltre, rimasto orfano del padre, era stato affidato a Simmaco, altra figura chiave nel panorama culturale della Roma tardo antica, di cui poi sposò la figlia.



pensiero è caratterizzato da una critica serrata alle *dignitates*, almeno così come apparivano ai suoi tempi. Bisogna tenere presente l'accezione a cui Boezio fa riferimento: *dignitas* è assunto nel significato di ufficio civile o militare, specie di grado elevato. In particolare nel *De consolatione philosophiae* si coglie la specifica avversione di Boezio per questo tipo di *dignitates*; l'autore infatti scrive: «tali uffici non sono ontologicamente idonei a rendere *digni* i loro titolari, ma permettono al contrario, di rilevare gli *indigni*»<sup>33</sup>. Altrettanto significativa è l'osservazione: «pensate che le dignità rimangano per sempre? La pretura un tempo aveva un gran potere, ora è un ordine vuoto»<sup>34</sup>.

In questo genere di *dignitates* Boezio coglie solamente un'esteriore manifestazione di potere; ma avverte anche la sottostante brama, ansia, voluttà degli uomini, che aspirano a quelle stesse *dignitates*<sup>35</sup>.

All'esito dell'analisi prodotta da Boezio la *dignitas* romano-classica è spogliata del suo contenuto valoriale, manifestandosi limitatamente all'ordine gerarchico degli uffici civili e militari. Tuttavia l'autore non si limita alla sola constatazione della riduzione della *dignitas* classica a mera forma ma si pone anche la questione della ricerca della vera *dignitas*.

Questo tipo di *dignitas* può essere propria di qualsiasi uomo a prescindere dalla titolarità di una *dignitas* («*umbratiles dignitates*») che, se tributa gli onori dovuti a una carica, tuttavia non può da sola conferire l'onorabilità al suo titolare che deve ricavarle altrove<sup>36</sup>.

Quando Boezio si pone nell'ottica della ricerca di questo nuovo valore tuttavia non riesce comunque a discostarsi dall'identificazione della *dignitas* con la virtù intesa in senso classico.

Le parole di Boezio testimoniano l'avvenuta scissione tra la *dignitas*, da una parte, e la virtù o il merito, dall'altra: la *dignitas* non implica o conduce esclusivamente a *res dignae*<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Boeth. *Cons.* 2.6.60-61.

<sup>34</sup> III, 4.40-42.

<sup>35</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.18.

<sup>36</sup> Boeth. *Cons.* 2.6.2.

<sup>37</sup> Ibid.

Come si è visto il concetto di dignità può essere inteso in due principali e diverse accezioni: la prima che riconosce l'uomo come degno per il fatto d'essere l'unico animale razionale, in altri termini è degno in quanto al culmine della scala gerarchica della natura.

La seconda invece fa riferimento ad un altro tipo di scala gerarchica, ossia quella sociale: la dignità sarà riconosciuta in base al ruolo attivo che l'uomo svolge nella vita pubblica e che gli andrà quindi a conferire un particolare valore<sup>38</sup>; Cicerone è il primo che identifica entrambe le accezioni. All'interno di un passaggio del *De Officiis* fa riferimento alla natura umana e agli insegnamenti cui si deve prestare attenzione per essere o diventare *digni*. In particolare sarà *dignus* l'uomo che conduce un'esistenza seria e moderata, rifiutando e disprezzando l'eccesso nel piacere; se poi si decide di abbandonarsi ad un qualche piacere si deve prestare attenzione a farlo con moderazione e saggezza<sup>39</sup>.

Con particolare riferimento alla seconda accezione, nel linguaggio dell'ufficialità tardo antica e specificatamente in quello giuridico, *dignitas* stava ad indicare la posizione del titolare di un ufficio o carica.

Di conseguenza, in ragione di tale concezione, non era più idoneo fare riferimento al metodo *pro dignitate* in relazione alla giustizia, essendo che ciò avrebbe potuto comportare uno squilibrio nelle cause giudiziarie, dove avrebbe potuto prevalere colui che era titolare di *dignitas* o di un grado dignitario maggiore. Questa riduzione della *dignitas* a mero *ufficium* burocratico, a semplice posizione di potere, afferma Umberto Vincenti «priva la stessa *dignitas* di ogni tensione o cifra valoriale: la *dignitas* è così cristallizzata, quasi materializzata, esclusivamente in un 'bene esterno', utile soprattutto, o esclusivamente, al titolare della posizione dignitaria che ne può agevolmente abusare»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> P. BECCHI, *Dignità umana*, in *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, a cura di U. POMARICI, Giappichelli, Torino 2007, pp. 154 sg.

<sup>39</sup> Cic. *Off.* 1.30.106: «Da ciò si comprende che il piacere dei sensi non è troppo degno dell'uomo nobile e che, anzi, conviene disprezzarlo e respingerlo; se c'è però qualcuno che conceda qualche cosa al piacere, ponga ogni cura nell'usarne con sapiente moderazione. [...] Anzi, sol che vogliamo riflettere un poco sopra l'eccellenza e la dignità della natura umana, comprenderemo quanto sia turpe una vita che nuota nel lusso e si sprofonda nelle mollezze, e per contro quanto sia bella una vita modesta e frugale, austera e sobria».

<sup>40</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.17.

La questione sulla *dignitas hominis* come valore immanente all'uomo in sé, di cui ciascun uomo è portatore per il solo fatto di esistere, si affacciò, seppur timidamente, nelle riflessioni filosofiche di alcuni autori latini, Seneca in primis.

L'idea della comune fratellanza si ritrova anche in Seneca il quale afferma all'interno di un'epistola: «comportati con il tuo inferiore come vorresti che il tuo superiore agisse con te»<sup>41</sup>. All'interno della stessa epistola avverte anche che qualunque uomo è portatore di *dignitas*, e anzi, bisogna riconoscerla anche a quegli uomini la cui condotta non rientra nei canoni del giusto comportamento in quanto anche costoro possono diventare egualmente *digni* mutando i costumi.

Concludendo «bisogna tuttavia tenere a mente che il riconoscimento della *dignitas* come qualità intrinseca di qualunque uomo (anche di quello senza qualità) non osta alla contestuale organizzazione istituzionale degli uomini in stati, classi o condizioni sovraordinate»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Sen. *Epist.* 5.47.11.

<sup>42</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.21.

## 2 Capitolo:

### La *Dignitas* nell'esperienza giuridica romana

#### 2.1 Una dignità che distingue

Si è visto fin qui come, nonostante risuoni in lontananza un'idea di *dignitas* intrinseca a tutti gli uomini, prescindente dal merito o dalle cariche, il nucleo della dignità classica si coniughi con un'idea gerarchizzata degli esseri umani.

Una delle fondamentali distinzioni è quella tra gli uomini schiavi e gli uomini liberi: sostanziale disparità che si manifesta non solo nelle attribuzioni di diritti e tutele, ma anche e soprattutto, nell'ottica del tema qui analizzato, del riconoscimento o meno della *dignitas* a coloro che si trovano in una posizione giuridica ritenuta di grado inferiore.

Per quanto sinora visto la *dignitas* classica, sebbene ordinasse gerarchicamente gli uomini, esprimeva il riconoscimento sociale del merito e della virtù. In tale contesto è coerente che, anche per quanto concerne la sfera giuridica, dovesse prevalere l'opinione del più degno.

Come vedremo nei prossimi paragrafi, questo si può riscontrare sia per quanto riguarda il testimone o la parte in causa, la cui versione dei fatti era valutata come maggiormente attendibile se più degni rispettivamente di un altro testimone o della controparte; ma questo metro di giudizio riguarda anche il creditore in concorso con gli altri nell'ambito del patto di concordato preventivo. Questa prospettiva ad oggi è radicalmente diversa, basandosi i criteri di ammissibilità della prova testimoniale su parametri prettamente oggettivi. Inoltre, il giudizio sulla capacità del teste deve essere effettuato facendo riferimento al momento in cui la deposizione viene resa, non potendo assumere alcuna rilevanza il fatto che, successivamente, il teste sia divenuto parte. La *dignitas* così concepita è fondativa essenzialmente di doveri piuttosto che diritti.

La *dignitas* è quindi un elemento di divisione tra gli uomini, che li distingue e li categorizza sulla base della stessa.

È interessante analizzare alcuni frammenti del Digesto di Giustiniano dove si fa riferimento alla dignità dei senatori; in primo luogo si valuta la posizione degli uomini e delle donne «di dignità consolare»:

“Nessuno discute che, in ogni caso, l'uomo <di dignità> consolare sia da anteporre alla donna <di dignità> consolare. È tuttavia da vedere se l'uomo <di dignità> prefettizia sia da anteporre alla donna <di dignità> consolare. Reputerei che sia da anteporre, poiché il sesso maschile ha maggiore dignità<sup>43</sup>”.

È cristallino in tale frammento del Digesto come la dignità appaia ancora una volta come elemento divisivo all'interno della società, in questo caso divisione tra uomo e donna, in particolare con riferimento alle donne di dignità consolare<sup>44</sup> e donne di dignità prefettizia, tanto che viene ammesso esplicitamente nella conclusione che il sesso maschile ha una dignità maggiore rispetto a quello femminile.

Sempre sulla condizione della donna è da considerare anche un altro frammento:

“Le donne che siano state dapprima sposate con un uomo <di dignità> consolare, dopo essersi risposate con un uomo di dignità minore sogliono, quantunque molto raramente, ottenere dal principe di rimanere nondimeno nella dignità consolare<sup>45</sup>”.

È quindi possibile che venga concesso, in rare occasioni, alla donna che abbia sposato, successivamente ad un matrimonio con un uomo di dignità consolare, un uomo di dignità inferiore, di mantenere ugualmente la dignità consolare.

La caratteristica della frammentarietà e della divisione rimane anche nella prosecuzione dell'analisi dove la dignità senatoria è collegata anche ai figli dei senatori:

---

<sup>43</sup> Ulp. D.1.9.1: «*Consulari feminae utique consularem virum praeferendum nemo ambigit. sed vir praefectorius an consulari feminae praeferatur, videndum. putem praeferri, quia maior dignitas est in sexu virili*», ILC-CNR, Istituto di Linguistica Computazionale "Antonio Zampolli", Area della ricerca di Pisa.

<sup>44</sup> Ulp. D. 19.1.1.: «Chiamiamo "donne <di dignità> consolare" le mogli degli uomini <di dignità> consolare; Saturnino aggiunge anche le madri, la qual cosa <tuttavia> non è stata riferita in alcun luogo e neppure è stata recepita in alcun tempo».

<sup>45</sup> Ulp. D.1.9.12.

“Dobbiamo intendere, quale "figlio di senatore", non soltanto colui che ne sia figlio naturale, ma anche l'adottivo; e non importerà chi sia il padre da cui provenga, né in qual modo sia stato adottato; né importa se <l'adottante> lo avrà preso a carico quando aveva già conseguito la dignità senatoria o prima di conseguirla<sup>46</sup>”.

Nel brano di Ulpiano il figlio del senatore rimane tale anche quando sia stato adottato dal padre adottante prima che questo abbia conseguito la dignità senatoria. E nel caso in cui il senatore decidesse di dare in adozione suo figlio a colui che è di dignità inferiore, il figlio continuerebbe ad essere considerato come figlio di senatore e questo perché la dignità acquisita non va tolta ai figli per la destituzione del padre rimosso dal senato<sup>47</sup>. Inoltre se il figlio sia stato concepito prima della rimozione del padre dal senato, ma sia nato dopo che il padre ha perduto la dignità, è «preferibile che sia inteso come figlio di senatore: infatti, parve bene ai più, che si debba avere riguardo al tempo del concepimento<sup>48</sup>»

È vero anche però, che al di là di tali separazioni insite nel sistema gerarchico, dal punto di vista di quella che ad oggi definiremmo ‘politica d’immigrazione’, Roma si è dimostrata particolarmente inclusiva, seppur per scopi prettamente economici, verso i non cittadini. In relazione a ciò è interessante valutare la sostanziale differenza che intercorre tra la mentalità del sistema romano e quella del sistema greco, in particolare degli Ateniesi, per quanto attiene l’aspetto territoriale della cittadinanza e dei conseguenti diritti derivanti dalla stessa. Quest’ultimi elaborarono un sistema, condiviso poi anche da altre città greche, detto dell’*autochthonia*, ispirato da un sentimento di chiusura, che si pone in netta contrapposizione rispetto alla concezione romana<sup>49</sup>. Il significato letterale è «proprio di quella stessa terra», intendendo con ciò il fatto di essere stati i primi ad abitare quel suolo. Da ciò scaturisce il fatto che la comunità ateniese appare come molto compatta ed omogenea proprio per la percezione di questo stretto legame con la terra di nascita,

---

<sup>46</sup> Ulp. D.1.9.5

<sup>47</sup> Ulp. D. 1.9.6.1 e Papiniano in D.1.9.9.

<sup>48</sup> Ulp. 1.9.7.1.

<sup>49</sup> M. BETTINI, *Homo Sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Einaudi editore, Torino 2019, p. 122.

che diventa parametro per designare coloro che effettivamente sono degni di vivere sul suolo ateniese. Il concetto dell'*autochthonia* rappresenta in modo ideologicamente molto potente l'idea di uguaglianza basata sull'appartenenza al medesimo territorio e facendo diventare motivo di vanto la non mescolanza ed apertura con altri popoli. In realtà questa ideologia è perfettamente trasposta anche all'interno del sistema normativo ateniese, nel quale la possibilità di diventare cittadini era totalmente esclusa, essendo i cittadini solo ed esclusivamente coloro che per nascita si trovavano in quel territorio.

Questa concezione è molto diversa rispetto a quella del diritto romano dove pur sempre si mantengono disuguaglianze di trattamento tra *cives* e *peregrini*, ma tuttavia la possibilità di acquisire il titolo di cittadino romano è concessa. I *peregrini*, che non potevano godere dello status *civitatis* acquisibile primariamente in ordine alla nascita, veniva applicato lo *ius gentium*, mentre ai cittadini romani, in via elitaria, era riservato lo *ius civile*. A Roma l'istituto dell'*origo* permetta anzi di avere «due patrie<sup>50</sup>»; tramite questo meccanismo si veniva ad appartenere ad una comunità coloniale o municipale che era condizione essenziale per l'esercizio dei diritti. Ciò avveniva primariamente per nascita, ma era possibile anche tramite la manomissione o il riconoscimento mediante ammissione degli organismi competenti. Nel contesto ateniese questo sarebbe stato impossibile in quanto l'unica fonte di cittadinanza è proprio la terra d'origine. Ciò che caratterizza il sistema romano e la stessa fondazione di Roma è proprio l'idea di molteplicità e di movimento che caratterizza la prima e che si contrappone invece alla situazione di chiusura realizzata dagli ateniesi.

## **2.2 La *dignitas hominum* in un passo del giurista Giulio Paolo**

Uno spunto di riflessione sul tema della *dignitas* viene fornito dal giurista Giulio Paolo nel frammento del Digesto 21.1.44, all'interno del quale il giurista commenta la rubrica “*si alii rei homo accedat*” dell'editto degli edili curuli *de macipiis vendundi*.

---

<sup>50</sup> M. BETTINI, *Homo Sum*, Cit. p. 119. Su questi temi si veda anche A. PALMA, *Civitas Romana, Civitas mundi*, 2020.

“Molto giustamente gli edili non hanno voluto che un uomo accedesse a una cosa di minor valore, per evitare frodi all’editto o al diritto civile: e questo – dice Pedio – per la dignità degli uomini: altrimenti lo stesso ragionamento varrebbe anche per le altre cose: infatti sarebbe ridicolo che un fondo accedesse a una veste<sup>51</sup>”.

La ratio di tale editto risiede nella volontà degli edili di porre un limite alla pratica fraudolenta consistente nell’instaurazione di un rapporto di accessorietà tra il *servus vitiosus* e la *res* principale oggetto della compravendita in modo tale da farla risultare «secondario» ed eludere le disposizioni edilizie in materia di vizi occulti della cosa venduta. Questo fenomeno era particolarmente diffuso tra i mercanti di schiavi, i quali, facendo apparire lo schiavo come *res* accessoria a quella compravenduta, ne omettevano eventuali difetti occulti. Ai fini quindi di garantire la più uniforme applicazione della regola edilizia si ha l’introduzione della disposizione, a cui il giurista Paolo aderisce pienamente (*‘iustissime’*), che vieta rapporti di accessorietà tra *homo* e *res quae minoris esset*, con la conseguente possibilità nel caso di un servo venduto in qualità di accessorio di obbligare il venditore a dichiarare l’esistenza di vizi anche dello schiavo stesso, considerato parimenti all’oggetto principale della vendita. Alla ratio puramente giuridica espressa dal «*ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret*», segue il riferimento del giurista Sesto Pedio alla *dignitas hominum*.

L’interpretazione della citazione pediana risulta controversa in quanto l’affermazione che attribuisce allo schiavo, nella sua qualità di *homo*, una *dignitas* che lo diversifica dalle altre cose, può essere intesa almeno in due sensi: che lo schiavo non possa essere accessorio di un altro bene a causa del suo maggior valore economico<sup>52</sup> rispetto al bene principale, oppure che ciò dipenda dalla sua qualità di essere umano, anche se schiavo<sup>53</sup>.

L’analisi della studiosa Rosanna Ortu tende verso la seconda interpretazione. Secondo il giudizio di quest’ultima «è ampiamente dimostrabile la genuinità della locuzione

---

<sup>51</sup> D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad aed. cur.): «*Iustissime aediles noluerunt hominem ei rei quae minoris esset accedere, ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret: ut ait Pedius, propter dignitatem hominum: alioquin eandem rationem fuisse et in ceteris rebus: ridiculum namque esse tunicae fundum accedere*».

<sup>52</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, cit. 65-66, in particolare nt. 100.

<sup>53</sup> C. GIACHI, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l’editto*, Giuffrè, Milano 2005, p.101.



«*propter dignitatem hominum*»<sup>54</sup>, espressione di matrice stoica che riconosce *dignitas* anche al *servus*, e in ragione della quale viene preclusa la possibilità di accessorietà di un servo ad una *res* in ragione della propria dignità di essere umano». È ora necessario, come afferma la studiosa, soffermarsi sul significato di “*homo*”, riferibile tanto ai liberi quanto ai servi. Un esempio di ciò si riscontra nello stesso passo del Digesto in analisi, dove *homo* nella sua declinazione singolare indica il «*servus*», mentre nell’utilizzo al plurale si riferisce al genere umano<sup>55</sup>.

Rosanna Ortu fa riferimento all’interpretazione fornita dalla Glossa accursiana:

“*Dignitatem*” a D. 21.1.44 pr.: “*Est enim dignissima creaturarum. Unde Ovidius: pronaque cum spectent animalia caetera terram. Os homini sublime dedit, coelumque videre iussit et erectos ad sidera tollere vultus. Et Vergilius: Igneus est illis vigor et coelestis origo*”.

Con il termine *homo* si designa la più degna fra tutte le creature. Quest’affermazione porta la Ortu alla conclusione di intendere la proposizione «*propter dignitatem hominum*» nel senso di «dignità della persona umana»<sup>56</sup>.

Sul passo si è soffermata anche Laretta Maganzani, a giudizio della quale «l’espressione *dignitatem hominum* evidenzia piuttosto il riconoscimento giurisprudenziale dell’oggettiva superiorità del *servus* sugli altri beni in proprietà del *dominus* non tanto per il suo valore economico, quanto per le qualità innate, comuni a liberi e schiavi, che lo contraddistinguono in quanto uomo e che lo elevano al di sopra di tutti gli altri esseri della natura»<sup>57</sup>.

Sempre con riferimento al passo del Digesto 21.1.44 citato inizialmente, l’esempio che segue – introdotto da “*ridiculum namque esse*” – riferendosi all’insensatezza dell’accessione di una veste ad un fondo, «sposta l’attenzione sull’enorme sproporzione

---

<sup>54</sup> R. ORTU, *Propter dignitatem hominum*. Riflessioni su D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad ed. aed. cur.) in *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 3, 2004, <<http://www.dirittoestoria.it/3/TradizioneRomana/Ortu-Propter-dignitatem-hominum.htm> >

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> L. MAGANZANI, *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, in *Quaderni del dipartimento di scienze giuridiche*, II, Tricase (Le), 2010, p.96.

esistente tra i due soggetti. Una sproporzione che, per la sua entità, si apre sull'essenza delle cose, sugli aspetti qualitativi e, per certi versi, ontologici<sup>58</sup>».

L'inciso *que minoris esset* sembra quindi limitare l'ambito di applicazione della regola dettata dagli edili: Ines De Falco afferma che «sarebbe qui necessario comprendere quale significato attribuire al 'minor', anche se la proposizione successiva – *ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret* – apparentemente non lascia spazio ad incertezze: se lo scopo della determinazione degli edili è quello di evitare nel campo delle compravendite frodi all'editto o al diritto civile, risulta probabile che la non accessorietà dell'*homo* dipenda dal suo essere *maior* rispetto all'oggetto principale della vendita». E, prosegue l'autrice, «se volessimo intendere il '*maior/minor*' come valore maggiore o minore, faremmo fatica a non concepirlo come 'valore economico'»<sup>59</sup>.

Con riferimento a quanto scrive Margherita Frare, l'inciso in oggetto dovrebbe essere valutato rapportandolo alle particolari caratteristiche del servo o dei servi che accedono; alla luce dell'obiettivo della rubrica *si alii rei homo accedat* e se il divieto operava solo laddove il bene principale fosse una *res minor*, «si poneva nella prassi processuale il problema di valutare se il bene qualificato come principale valesse di più o di meno dello schiavo annesso. ... La vendita non nasconderà mai una frode se, avendo riguardo al valore economico dello schiavo ma anche alle sue caratteristiche culturali, personali, professionali o patrimoniali risulterà che in concreto quello schiavo è funzionale a quella *res*<sup>60</sup>».

L'inciso «*que minoris esset*» contrasta rispetto a quanto riporta Gaio nel secondo libro del commentario all'editto degli edili *curuli*<sup>61</sup>, il quale si limita a fare riferimento all'estensione delle regole edilizie ai casi generali in cui si instauri un rapporto di

---

<sup>58</sup> C. GIACHI, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l'editto*, Milano, 2005, p.102.

<sup>59</sup> INES DE FALCO, *Tra Pedio e Paolo. Una lettura di D. 21.1.44 pr.* (Paul. 2 ed.aed.cur.) in *Rivista del diritto romano-XX-2020*, pp.169-170

<sup>60</sup> M. FRARE, *Ancora sulla dignitas*, in *Diritto e Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 4, 2010 <<https://dirittoestoria.it/9/Note&Rassegne/FrareAncora-sulla-dignitas.htm>>.

<sup>61</sup> D. 21.1.32 (Gai 2 ad ed. aed. cur.): «*Itaque sicut superius venditor de morbo vitiove et ceteris quae ibi comprehensa sunt praedicere iubetur, et praeterea in his causis non esse mancipium ut promittat praecipitur: ita et cum accedat alii rei homo, eadem et praedicere et promittere compellitur. Quod non solum hoc casu intellegendum est, quo nominatim adicitur accessurum fundo hominem Stichum, sed etiam si generaliter omnia mancipia quae in fundo sint accedant venditioni*».

accessorietà tra l'uomo e la cosa principale. Proprio la formulazione più ampia della clausola edittale garantirebbe una maggiore tutela del compratore.

Questa considerazione essenzialmente venale, attribuendo allo schiavo un valore economico, rende difficoltoso il poter ricercare nel testo una *dignitas* comune a tutti gli uomini. Asserisce Ines De Falco, concludendo che «attribuire alla prescrizione edittale valenza generale conduce, sì, ad una identificazione autonoma dello schiavo in quanto 'uomo' ma solo allo scopo di impedire ai venditori di eludere l'obbligo delle dichiarazioni sui vizi considerandolo come 'accessorio'<sup>62</sup>».

Il passo del D. 21.1.44 prosegue con la seguente affermazione:

*“Ceterum hominis venditioni quidvis adicere licet: nam et plerumque plus in peculio est quam in servo, et nonnumquam vicarius qui accedit pluris est quam is servus qui venit<sup>63</sup>”*.

In questo passo Paolo evidenzia la diffusione della prassi per la quale alla vendita di uno schiavo si rendeva accessoria una qualunque altra cosa, essendo spesso il valore del bene accessorio (il peculio o lo schiavo) maggiore di quello dello schiavo stesso. In linea teorica, la compravendita nella quale si rende accessorio allo schiavo venduto come bene principale lo schiavo vicario, essendo quest'ultimo dotato di maggior valore rispetto al primo, non sarebbe lecita. Ciò che consente tale accessione è, secondo Giachi, «la circostanza che bene principale sia a sua volta uno schiavo e, quindi, un essere umano, avente pari *dignitas*». E continua la stessa: «non sussiste allora, tra bene principale e bene accessorio, quel divario dal punto di vista ontologico che c'è invece, là dove bene principale è oggetto e bene accessorio un essere umano anche se schiavo. (...). Il termine *dignitas* non individua il semplice valore economico dello schiavo ma allude alla sua natura di res particolare in quanto essere umano<sup>64</sup>».

Si potrebbe affermare dunque che quella dello schiavo è una dignità inferiore, che comunque è coerente con l'idea di dignità classica, che rappresenta un modo di

---

<sup>62</sup> INES DE FALCO, *Tra Pedio e Paolo. Una lettura di D. 21.1.44 pr.* (Paul. 2 ed.aed.cur.) in *Rivista del diritto romano-XX-2020*, p.171.

<sup>63</sup> D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad aed. cur.).

<sup>64</sup> C. GIACHI, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l'editto*, Milano, 2005, pp.103-104.

differenziazione tra gli uomini sulla base delle azioni, e per quanto riguarda gli schiavi, in relazione alla loro sfera produttiva<sup>65</sup>.

### 2.3 La *dignitas* del creditore nel concordato preventivo

In questo frammento del Digesto il giurista romano Papiniano riporta il termine *dignitas* impiegato in un contesto che vede contrapposti interessi privati al fine di definire i criteri di discrezionalità del magistrato giudicante<sup>66</sup>:

D. 2.14.8: “È parso bene che la maggioranza sia <da calcolare> con riferimento alla misura del credito e non al numero delle persone. Che se poi l'ammontare complessivo di credito <a favore del patto di concordato o contro di esso> sia uguale, allora è da preferire <quella parte con> il maggior numero di creditori. In caso poi di numero uguale di creditori, il pretore seguirà l'autorevolezza di colui che fra essi sia di più elevata dignità. E se poi si ha in tutto e per ogni aspetto una situazione di parità, è da scegliersi da parte del pretore il parere più umano. Questo infatti si può desumere da un rescritto del divo Marco <Aurelio><sup>67</sup>”.

Il passo sopra citato allude all'istituto del concordato preventivo giudiziale – *pactum quo minus solvatur* – che il debitore può stipulare con i suoi creditori per evitare di essere sottoposto a *bonorum venditio*. I creditori comparivano davanti al pretore e, se la maggioranza accettava il pagamento parziale offerto dal debitore, il patto veniva omologato vincolando anche la minoranza assente o dissenziente.

---

<sup>65</sup> M. FRARE, *Ancora sulla dignitas*, in *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 4, 2010 < <https://dirittoestoria.it/9/Note&Rassegne/FrareAncora-sulladignitas.htm>>.

<sup>66</sup> M. FRARE, *L'humanitas romana. Un criterio politico e normativo*, Jovene editore, Napoli 2019, p.149.

<sup>67</sup> Papiniano D. 2.14.8: “*Maiorem esse partem pro modo debiti, non pro numero personarum placuit. quod si aequales sint in cumulo debiti, tunc plurium numerus creditorum praeferendus est. in numero autem pari creditorum auctoritatem eius sequetur praetor, qui dignitate inter eos praecellit. sin autem omnia undique in unam aequalitatem concurrant, humanior sententia a praetore eligenda est. hoc enim ex divi Marci rescripto colligi potest*”. Ilc-cnr, Istituto di Linguistica computazionale “Antonio Zampolli”, area di ricerca di Pisa.

Il brano pone particolare attenzione criteri di calcolo della maggioranza *pro modo debiti* dei creditori.

In altri termini, la questione che si pone è quella di individuare quale criterio dovrà osservare il magistrato nella scelta delle opinioni dei creditori, e in particolare nel caso in cui i creditori dovessero manifestare opinioni diverse circa l'utilità economica del concordato.

Il pretore indica un ordine di criteri: in primo luogo la maggioranza è calcolata secondo l'ammontare dei debiti e non sulla base del numero di creditori. Se il gruppo dei creditori favorevoli e di contrari cantavano la stessa somma, allora prevale il gruppo più numeroso. Se i due schieramenti si equilibravano sotto entrambi i profili, allora dovrà seguirsi il parere di quel creditore che eccelle su tutti gli altri per dignità («*dignitate inter eos praecellit*»); infine se la dignità sia la medesima tra tutti i creditori allora il pretore sarà chiamato a scegliere la più razionale.

Il binomio *aequales-aequalitas* si contrappone il trinomio *auctoritas-dignitas-praecellere*. Si apre una prospettiva di distinzione per i *digni* o per i più *digni*: la dignità conferisce autorevolezza e autorità che consentono di collocarsi al di sopra degli altri; l'alternativa è quella dell'eguaglianza che non ammette distinzioni in quanto rende tutti eguali<sup>68</sup>.

#### **2.4 Dignitas e attendibilità dei testimoni**

Anche per quanto riguarda l'attendibilità dei testimoni e il fondamento della prova orale da essi data la *dignitas* è assunta come criterio di valutazione giuridica.

Il giurista Callistrato richiama a questo proposito un rescritto dell'imperatore Adriano:

*D. 22.5.3.:* «l'affidabilità dei testimoni va esaminata con diligenza. E perciò, nei riguardi della loro persona, si dovrà anzitutto esaminare la condizione sociale di ciascuno, se tale sia decurione o plebeo; e se conduca una vita onesta ed irreprensibile o se in realtà sia uno colpito da nota <di infamia> e censurabile; se sia ricco o povero, al

---

<sup>68</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari.Roma 2009, p.153.

punto da ammettere facilmente qualcosa a scopo di lucro; se sia nemico di quello contro cui testimonia, oppure amico di quello in favore del quale presta la sua testimonianza. Se, infatti, la testimonianza risulta insospettabile, sia per quel che riguarda la persona che la rilascia (che sia onesta), sia per la causa (che non avvenga né a motivo di lucro, né di favore, né di inimicizia), dovrà essere ammessa<sup>69</sup>».

Inizialmente il giurista afferma che il tema qui in esame, l'affidabilità dei testimoni, va esaminata con diligenza; così procede con una serie di considerazioni circa la situazione in cui versa il testimone stesso avvertendo che la prima cosa da valutare è la condizione sociale di ciascuno. Se esso sia decurione o plebeo; e se conduca una vita onesta ed irreprensibile o se in realtà sia uno colpito da infamia e censurabile; se sia ricco o povero, al punto da ammettere facilmente qualcosa a scopo di lucro; se sia nemico di quello contro cui testimonia, oppure amico di quello in favore del quale presta la sua testimonianza.

Prosegue affermando che se non vi sono sospetti né sulla testimonianza né sulla persona che l'ha resa allora si potrà procedere con l'ammissione della stessa.

Nel passo successivo prosegue:

D. 22.5.3.1.: «Lo stesso imperatore Adriano stabilì mediante rescritto <inviato> a Vibio Varo, legato di Cilicia, che chi giudica può sapere più <di chiunque altro> quanto affidabili siano i testimoni. Queste sono le parole dell'epistola: «Tu puoi sapere più <di chiunque altro> quanto siano affidabili i testi, chi siano e di quale dignità e di quale stima <godano>; e quali sia risultato che abbiano parlato francamente e se abbiano esposto un solo medesimo discorso preparato o se abbiano risposto in modo plausibile a tue improvvise domande<sup>70</sup>».

---

<sup>69</sup> D. 22.5.3 pr.: «*Callistratus libro quarto de cognitionibus. Testium fides diligenter examinanda est. ideoque in persona eorum exploranda erunt in primis condicio cuiusque, utrum quis decurio an plebeius sit: et an honestae et inculpatae vitae an vero notatus quis et reprehensibilis: an locuples vel egens sit, ut lucri causa quid facile admittat: vel an inimicus ei sit, adversus quem testimonium fert, vel amicus ei sit, pro quo testimonium dat. nam si careat suspicione testimonium vel propter personam a qua fertur (quod honesta sit) vel propter causam (quod neque lucri neque gratiae neque inimicitiae causa fit), admittendus est*», trad. Ilc-cnr, Istituto di Linguistica computazionale "Antonio Zampolli", area di ricerca di Pisa

<sup>70</sup> D. 22.5.3.1. «*Ideoque divus Hadrianus Vibio Varo legato provinciae Ciliciae rescripsit eum qui iudicat magis posse scire, quanta fides habenda sit testibus. verba epistulae haec sunt: «Tu magis scire potes,*

È in questo rescritto dell'imperatore Adriano che si ritrova la *dignitas* come criterio di valutazione giuridica per capire quando siano affidabili i testimoni all'interno del processo: l'affidabilità viene fondata nel grado della loro personale dignità e sul grado di stima di cui essi godano (*dignitas* ed *extimatio*)<sup>71</sup>.

In tale contesto prevaleva, così come nel concordato, l'opinione di colui che si dimostrava essere più degno rispetto ai suoi avversari; «la *dignitas* era alimentata da una corrispondente *virtus* o era essa stessa *virtus*: vivere *pro dignitate* era vivere virtuosamente, con onore»<sup>72</sup>.

Di conseguenza acquisire un elevato grado di dignità era evidentemente vantaggioso; diametralmente opposto è invece il significato che la dignità umana ha acquisito al giorno d'oggi, dove essa è considerata un valore intrinseco e dove l'uomo ha nei confronti della dignità una posizione passiva.

---

*quanta fides habenda sit testibus, qui et cuius dignitatis et cuius existimationis sint, et qui simpliciter visi sint dicere, utrum unum eundemque mediatum sermonem attulerint an ad ea quae interrogaveras ex tempore verisimilia responderint».*

<sup>71</sup> Oggi l'inammissibilità o l'inattendibilità dei testimoni è fondata su altri presupposti di carattere prettamente oggettivo, come ad esempio la testimonianza resa dall'incapace è nulla. L'art. 246 c.p.c. recita: "non possono essere assunte come testimoni le persone aventi nella causa un interesse che potrebbe legittimare la loro partecipazione al giudizio"; L'interesse che impedisce la testimonianza deve essere personale, concreto ed attuale, tanto da legittimare una partecipazione al giudizio mediante intervento principale. La valutazione in ordine alla sussistenza dell'interesse del terzo è lasciata al discrezionale apprezzamento del giudice e, se adeguatamente motivata, non può essere sindacata in sede di legittimità. Va ricordato che si deve distinguere tra incapacità a testimoniare del terzo e inattendibilità della testimonianza: la prima attiene alla sussistenza, in capo al terzo, di un interesse atto a renderlo "potenzialmente" parte; la seconda riguarda, invece, la veridicità della testimonianza che deve essere liberamente valutata dal giudice, mediante il ricorso a parametri soggettivi e oggettivi.

<sup>72</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.153.

## 3 Capitolo: Dignità e diritti umani

### 3.1 La Dignità in Pico della Mirandola

Nel 1486, Pico della Mirandola compone il suo celebre *Discorso*, pubblicato postumo a Bologna nel 1496, poi denominato sulla *Dignità dell'Uomo*. Originariamente il titolo era “*Oratio de hominis dignitate*” e costituiva una sorta di discorso introduttivo in vista di una disputa cui partecipavano i più grandi sapienti del tempo, da tenersi a Roma nel 1487. Pico per l'occasione produsse novecento tesi, da sottoporre alla discussione dei partecipanti. La disputa fu però sospesa dal pontefice Innocenzo VIII in quanto alcune delle tesi, sottoposte ad un previo esame, vennero giudicate eretiche.

L'orazione sarà intitolata “*De hominis dignitate*” a partire dall'edizione di Strasburgo del 1504.

Nel discorso Pico non dice espressamente che cosa intenda per *dignitas*, anzi il termine, inteso nel significato che poi darà il titolo all'opera, compare una sola volta.

Il Discorso è incentrato sul percorso di ascesi che l'uomo è chiamato a compiere in virtù della libertà del suo volere e della sua ragione, rifacendosi a quella che è la dignità e la gloria addirittura degli angeli.

È necessario, prima di procedere con l'analisi della concezione della dignità nel pensiero di Pico, segnalare le fonti principali del Discorso: il libro della Genesi, il Simposio di Platone e gli scritti mistici di Dionigi l'Areopagita. Il racconto biblico è essenziale nell'opera, ma nonostante ciò vi sono numerosi rimaneggiamenti. Alla tradizione biblica si rifanno la sequenza dedicata alle fasi creative, l'idea di un discorso ad Adamo, il tema dell'immagine e l'idea della sovranità sulla creazione, tuttavia le differenze sono significative. Un frammento particolarmente esemplificativo di quanto sopra detto è: «Prese perciò l'uomo, opera dall'immagine non definita, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò:



«Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare, affinché tu avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura degli altri esseri, una volta definita, è costretta entro leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente, guardandoti attorno, osservare quanto è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini<sup>73</sup>».

Pico spiega che l'uomo si distingue dagli altri esseri viventi in quanto, essendo titolare del libero arbitrio, potrà liberamente agire per perseguire e ottenere la forma che preferisce: tanto potrà, agendo in una direzione piuttosto che nell'altra, discendere quanto ascendere la scala degli esseri, divenendo come i bruti o rigenerarsi imitando gli esseri divini<sup>74</sup>. Il fine della creatura umana è quello di giungere all'unione con la divinità. Il tema dell'immagine è quindi biblico, ma la creatura umana non è creata a immagine di Dio: è «*opus indiscretae imagis*» - opera dall'immagine non predefinita<sup>75</sup>.

Per l'autore la dignità è un qualcosa non primariamente riferibile alla centralità dell'uomo e neppure consistente nel dominio del creato da parte dell'uomo stesso, bensì come una «tensione naturale verso una meta non creaturale»<sup>76</sup>. Questa tensione tuttavia non è presente nel panorama biblico, per cui, ai fini di imprimere nell'uomo tale dinamismo Pico si ispira al *Simposio* di Platone.

Il racconto cui si fa riferimento è quello della nascita di Eros, concepito da Póros (astuzia) e Penía (povertà) il giorno della nascita di Afrodite nel giardino di Zeus; proprio in

---

<sup>73</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p.36 (=Pico *Oratio* §5).

<sup>74</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.23.

<sup>75</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p.37.

<sup>76</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p.38.

ragione di ciò la natura di Eros è intermedia tra ignoranza e sapienza, ed è sempre alla ricerca di questa.

Sia nel Simposio che nel Discorso si trova un elogio a qualcuno – Eros e la creatura umana – non per la sua dignità attuale, ma per la capacità di aspirare a mete più alte da parte di colui che si trova in una condizione intermedia, “né mortale né immortale, né terrena né celeste” (§5 Discorso).

Emerge un'altra differenza rispetto al racconto biblico: in quest'ultimo vi è la proibizione del desiderio di conoscenza. Tale prospettiva nel Discorso è sostanzialmente diversa; ciò cui viene esortato, ogni creatura è ad orientare il desiderio in modo che esso spinga la conoscenza fino alla sapienza più elevata<sup>77</sup>.

D'ora in poi anche la fonte platonica diventa insufficiente per spiegare lo sviluppo verticale della creatura umana e lo scenario diventa il paradiso celeste. Pico fa riferimento al modello dell'ascensione mistica a tre stadi, purificazione, illuminazione e perfezione. A questo punto è di particolare rilievo il decimo paragrafo, in cui compare il termine *dignitas* usato nel modo in cui poi sarà usato nel titolo dell'opera:

“Disdegnamo le cose terrene, non teniam conto di quelle celesti e, trascurando infine tutto ciò che è nel mondo, voliamo alla curia oltremondana prossima all'eminentissima divinità. Ivi, come tramandano i sacri misteri, Serafini, Cherubini, e Troni occupano i primi posti; e di quelli anche noi, riluttanti a cedere e insofferenti dei secondi posti, emuliamo la dignità e al gloria. A loro saremo, volendo, in nulla inferiori<sup>78</sup>”.

I Troni ossia i più lontani da Dio rappresentano la vita attiva disciplinata; i Cherubini la contemplazione, quindi la vita intellettuale che si dirama nelle varie discipline filosofiche;

---

<sup>77</sup> Ivi p.40.

<sup>78</sup> Pico *Oratio* §10 «*Dedignemur terrestria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus. Ibi, ut sacra tradit mysteria, Seraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam emulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores*» (P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000 p. 108-109).

ed infine i Serafini, i più vicini a Dio, rappresentano l'unione mistica nell'amore. Per Pico, proprio nell'emulazione della vita angelica sta la dignità umana.

Pico prosegue, dopo aver risposto alla domanda circa il fondamento della dignità umana, parlando del modo in cui essa si esplica: l'identificazione nella divinità avrà come modello coloro che vi sono più vicini, ossia gli angeli<sup>79</sup>. In particolare Pico indica la situazione dei Cherubini come quella che soprattutto bisognerebbe imitare in quanto, essendo questa intermedia tra l'azione e l'unione estatica, corrisponde alla stessa situazione in cui si trovano gli uomini:

“perciò il Cherubino, nella sua posizione intermedia, ci prepara al fuoco serafico e ci illumina per il giudizio dei Troni. Questo è il nodo delle prime menti, l'ordine palladico, che presiede alla filosofia contemplativa: questo dobbiamo in primo luogo emulare e desiderare, e in egual misura capire, per essere rapiti ai fastigi dell'amore e discendere istruiti e preparati ai compiti dell'azione”<sup>80</sup>.

Pico attribuisce all'uomo un percorso di vita che vada a valorizzare quanto di divino ci sia in esso. Uno degli ispiratori della *dignitas hominis* come «percorso» è Lattanzio<sup>81</sup>:

“Con uno splendido dono Celeste Dio volle che questo fosse in nostra potestà, se ce ne avvaliamo o, anche, se non ce ne avvaliamo. Avendocene dunque concesso, legò proprio l'uomo al sacramento della virtù in grazia della quale egli possa conseguire la vita. Grande è allora la forza dell'uomo, grande la ragione, grande il sacramento. Se uno non ne sarà separato, e non avrà tradito la sua fede e la sua devozione, è ineluttabile che egli venga beato, che egli sia simile a Dio”<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 44.

<sup>80</sup> Pico, *Oratio*, § 12.

<sup>81</sup> Lattanzio è stato uno scrittore, retore e apologeta romano vissuto tra il III° e il IV° secolo. Insegnò retorica in Bitinia fin quando fu costretto a lasciare l'incarico a causa delle persecuzioni contro i cristiani alla cui religione si era convertito; fu inoltre precettore del figlio di Costantino. Nel *De Opificio Dei* sostiene la centralità dell'intervento divino nella creazione dell'uomo, composto di anima e corpo.

<sup>82</sup> Lact. *Opif.* 19.5. 8-9.

L'autore nel *De opificio Dei* illustra il comportamento umano in modo molto simile a quello presentato nel Discorso pichiano. Per Lattanzio l'elevazione è raggiungibile da tutti, partecipando o potendo questi partecipare alla natura divina. Tale elevazione tuttavia non è assicurata in quanto è una meta raggiungibile solamente da coloro che saranno in grado uscire vincitori nella lotta contro i vizi e il male, e giungere quindi alla *beatitudo*. Essa viene concepita come premio per quegli uomini che l'abbiano meritata, avendo ben operato<sup>83</sup>.

La *dignitas*, la *vera dignitas*, rappresenta quindi una meta raggiungibile da tutti, anche se non da tutti raggiunta; l'uomo è più degno dell'angelo in quanto a quest'ultimo non è chiesto di combattere, cosa che invece deve fare l'uomo per la condizione di miseria in cui è costretto, potrà però emergere da tale situazione e manifestare la sua grandezza.

Al vertice della scala dignitaria si trova la "vera dignità", conseguibile dall'uomo «nutrendo la parte divina dell'anima nostra<sup>84</sup>». Ciò avverrà attraverso il lume della filosofia che permetterà di venire a conoscenza delle cose divine: il filosofo è un uomo veramente degno in quanto dedito esclusivamente al perfezionamento spirituale e intellettuale. Infatti Pico condanna la falsità di coloro che si dedicano alla filosofia solo in quanto sospinti da brama di vantaggi materiali: «Anzi, si è scesi talmente in basso, che ormai si considerano sapienti solo coloro i quali usano la filosofia alla stregua di una merce<sup>85</sup>».

Pico prosegue poi con il suo punto di vista e la sua esperienza:

“Invece io mi attribuirò il merito [...] di non aver mai fatto della filosofia con nessun altro intento tranne quello di essere, appunto, filosofo, e di non aver né sperato né richiesto dai miei studi, dalle mie veglie, alcuna ricompensa o frutto diverso dal

---

<sup>83</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma2009, p.24.

<sup>84</sup> Pico, *Oratio* §22 (BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 120).

<sup>85</sup> Pico, *Oratio* §24 (BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 125).

nutrimento del mio animo e della conoscenza della verità, da me sempre sommamente ricercata<sup>86</sup>”.

Il vero filosofo cerca solo il nutrimento dell’anima (*animi cultus*) e la conoscenza della verità (*veritatis cognitio*).

Pico giunge alla conclusione che qualunque uomo libero dalla schiavitù degli istinti e delle ambizioni può trovare la sua via di ascesi al divino<sup>87</sup>; ciò porterebbe all’ulteriore conclusione circa la possibilità per chiunque, a prescindere dalla religione professata di raggiungere la *dignitas hominis*. Così la questione sulla *dignitas* si risolverebbe in una questione di metodo: se l’ignoranza è ciò che bisogna combattere, il perfezionamento non può essere monopolio dell’ascesi cristiana:

“Per questo motivo ho voluto presentare le opinioni non di una sola dottrina, come sarebbe piaciuto a qualcuno, ma di tutte quante, in modo che dal confronto di più scuole e dalla discussione di diverse filosofie risplendesse più chiaramente nell’animo nostro, come sole nascente dal cielo, quel ‘fulgore della verità’ di cui parla Platone nelle sue lettere. A che cosa sarebbe servito trattare soltanto la filosofia dei latini, [...], trascurando quella dei greci e degli arabi? Proprio quando tutta la sapienza è passata dai barbari ai greci e dai greci a noi? Per questo i nostri pensatori hanno sempre creduto che a proposito di filosofia bastasse loro attenersi alle scoperte degli altri e coltivare le dottrine altrui<sup>88</sup>”.

Dunque il perfezionamento intellettuale, e conseguentemente spirituale dell’uomo è possibile attraverso l’esclusiva potenza del pensiero rivolto alla conoscenza delle cose.

---

<sup>86</sup> Pico, *Oratio* §25 «*Dabo hoc mihi, et me ipsum hac ex parte laudare nihil erubescam, me numquam alia de causa philosophatum nisi ut philosopharer, nec ex studiis meis, ex meis lucubrationibus, mercedem ullam aut fructum vel sperasse alium vel quaesivisse, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem*» (BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 124-125).

<sup>87</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.25.

<sup>88</sup> Pico, *Oratio* §32 BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 137).

### 3.2 La posizione di Hobbes, Locke e Rousseau

L'idea che il possesso giuridico possa riferirsi non solo ad oggetti materiali ma anche ai diritti è riconducibile al pensiero dei giuristi romani, i quali utilizzavano l'espressione «*possessio iuris*» - possesso dei diritti, o anche «*quasi possessio*», proprio perché il possesso vero e proprio è quello che attiene al tangibile e alla materialità. Questa concezione del possedere diritti e non cose è stata estesa dal pensiero giuridico moderno e contemporaneo fino a ricomprendere la titolarità dei diritti della persona, o dell'uomo, facendo così riferimento alla tutela dei beni relativi alla vita, all'integrità fisica, alla libertà e all'uguaglianza.

Secondo una delle direttrici fondamentali del giusnaturalismo, ogni uomo doveva ritenersi titolare di diritti fondamentali, da taluni definiti naturali e da altri innati, e questo proprio in ragione dell'essere uomini in quanto tali. Questo porterebbe ad affermare che il fondamento di tali diritti non è divino, bensì appartengono all'uomo perché uomo<sup>89</sup>.

La metafora dello stato di natura è efficace per la tutela dell'uomo qualunque. Nello stato di natura infatti tutti gli uomini hanno eguali diritti: non esistono divisioni tra persone; a tali diritti gli uomini rinunciano, rimettendoli allo stato.

La ricerca e l'individuazione di tali diritti scaturisce dal binomio *ius naturale-ius civile*; con il primo si intende lo stadio in cui gli uomini si sono venuti a trovare inizialmente, il secondo invece rappresenta la condizione in cui gli uomini sono giunti in conseguenza ad un patto o ad un contratto comune stipulato per proteggere i diritti naturali ossia lo stato.

Lo stato di natura viene concepito da Hobbes come quella condizione antecedente la convivenza civile, in cui gli uomini si eguagliano dal punto di vista della forza. Ad Hobbes è attribuibile la nota espressione «*homo omini lupus*»: dal momento in cui nello stato di natura c'è una libertà illimitata, questo è destinato a trasformarsi in uno stato di guerra. Lo stato civile è necessario per porre fine all'irrazionalità della guerra universale; proprio per questo ciascun uomo rinuncia, insieme a tutti gli altri, a questo illimitato diritto naturale in favore di un'unica persona o di un'assemblea, che con la forza possa

---

<sup>89</sup> U. VINCENTI, *Persona e diritto: trasformazioni della categoria giuridica fondamentale*, in G. Boniolo, G. De Anna e U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani Milano, 2007.

obbligare tutti gli uomini al rispetto delle leggi garantendo così la pace. Hobbes descrive tale sistema all'interno del testo del "Leviatano":

“Così è più opportuno prendere le mosse del diritto più antico. È risaputo che il diritto naturale è il più antico, giacché la natura lo ha prodotto insieme allo stesso genere umano; mentre i diritti civili ebbero origine quando cominciarono a fondarsi le città, a crearsi i magistrati e a scriversi le leggi<sup>90</sup>”.

Per l'autore quindi lo Stato ha la funzione di mantenere l'ordine e la pace e i diritti di cui i cittadini possono godere sono tutti e solo quelli introdotti dalla legge civile. Per Hobbes, dal momento in cui i sudditi trasferiscono il potere al soggetto designato, comunque mantengono un diritto dallo stato di natura, ossia quello alla vita; tuttavia l'autorità pubblica poteva condizionare anche il bene della vita avendo quest'ultimo potere assoluto. Il sovrano invece è sciolto dal patto e di conseguenza mantiene la sua totale libertà.

Umberto Vincenti evidenzia il paradosso che si trova nella costruzione hobbesiana<sup>91</sup>: «si esce dall'insostenibile stato di natura per garantirsi la sopravvivenza e tuttavia la sopravvivenza viene a dipendere, nello stato civile, dalla decisione del sovrano contro il quale non è assolutamente consentita la ribellione in ossequio alla già evocata legge di natura che esige la stretta osservanza del patto fondativo dello Stato».

Passando ora ad analizzare la concezione di Locke circa il binomio diritti naturali-civili, rimane centrale lo stato di natura come rappresentante di una situazione di uguaglianza di tutti gli uomini; nel suddetto autore però, a differenza dell'idea hobbesiana, l'uguaglianza non sta tanto nella forza bensì nei diritti. Nello stato di natura gli uomini hanno tutti lo stesso diritto di disporre di sé stessi e dei propri beni, dunque regna una condizione di universale libertà: ogni uomo gode del diritto alla vita, alla libertà e soprattutto alla proprietà. È proprio nel diritto di proprietà che Locke racchiude il fulcro del suo pensiero: tale diritto racchiude in sé tutti gli altri. Nello stato di natura gli uomini sono regolati dalla

---

<sup>90</sup> T. Hobbes, *Leviatano* 1.14.

<sup>91</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.44.

legge di natura, ossia una legge della ragione; i diritti dell'uomo sono quindi limitati dalla propria persona.

In tale visione dunque è necessaria la creazione di uno stato artificiale, per mezzo di un contratto sociale, al fine di garantire la migliore tutela di quei diritti naturali; ciò avviene affidando la soluzione delle controversie alla valutazione di giudici imparziali:

“Nello stato di natura manca un giudice conosciuto ed imparziale, con autorità di decidere tutte le divergenze in base alla legge stabilita; perché, ciascuno essendo, in quello stato, tanto giudice quanto esecutore della legge di natura, ed essendo gli uomini parziali nei propri riguardi, la passione e la vendetta tendono a portarli troppo lontani<sup>92</sup>”.

La costituzione di uno stato civile non va ad aggredire o intaccare i diritti dell'uomo, legittimati dallo stato di natura, in quanto una simile vicenda andrebbe a contrastare con la causa del contratto sociale, liberando i cittadini, e non più sudditi come per Hobbes, da ogni impegno e legittimandoli alla resistenza dell'autorità oppressiva<sup>93</sup>; tali diritti sono detti inalienabili.

Affine alla prospettiva hobbesiana è invece Rousseau, il quale concorda nell'identificazione dei diritti nella legge: lo stesso afferma che proprio dalla legge civile sono fissati tutti i diritti, e la stessa legge, per evitare discriminazioni, dovrà essere generale<sup>94</sup>. Egli però, a differenza di Hobbes, pensa che la radice dell'infelicità e dell'inuguaglianza fra gli uomini stia nella società civile, essendo caratterizzata dal desiderio dell'appropriazione esclusiva alla base dell'istituto della proprietà.

Per Rousseau è necessario superare il presente degenerato, attraverso un patto che restituisce interamente al cittadino la libertà di cui egli godeva nello stato di natura, spettando per nascita a qualunque uomo<sup>95</sup>. Il recupero della situazione egualitaria può avvenire solamente se tutti gli uomini unitamente decidono di rimettere alla volontà

---

<sup>92</sup> J. LOCKE, *Secondo trattato sul governo* 9.125.

<sup>93</sup> N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1994, p.209.

<sup>94</sup> G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il mulino, Bologna 1976, p.324.

<sup>95</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.45.



generale espressa dal corpo dei cittadini la propria persona e ogni potere acquisito tramite lo stato civile degenerato<sup>96</sup>:

“ciò che l’uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che egli guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede<sup>97</sup>”.

### 3.3 La costruzione kantiana della Dignità

Nessuna delle dignità fin qui presentate conferivano all’uomo particolari *status* giuridici di privilegio; l’uomo autore di splendide *res* o campione di virtù era certamente favorito nel conferimento di poteri e funzioni di governo, come testimonia Cicerone, tuttavia non gli erano riconosciute particolari posizioni privilegiate nel contesto giuridico. Così come nessuna rilevanza giuridica aveva la *dignitas* considerata all’esito della purificazione dai piaceri materiali e dall’ambizione prospettata da Boezio. Questi tipi di *dignitas* elaborate dal pensiero occidentale sicuramente hanno avuto rilevanza sotto il profilo etico-sociale, tuttavia fu Kant a rappresentare il passaggio dalla *dignitas* come categoria etica alla *dignitas* come categoria giuridica.

Kant mette in luce che la dignità ai suoi tempi era concepita come onore ed è acquisibile elevandosi dai ranghi inferiori; tale dignità si pone come derivazione della funzione pubblica di comando che compete al superiore gerarchico sui suoi sottoposti. Ciò è quanto si riscontra nel ceto superiore della nobiltà, anche se Kant si limita a considerarla come un mero privilegio avendo perso l’antico fondamento nel merito acquisito, dal momento in cui è diventata ereditaria.

La dignità nella prospettiva di Kant viene introdotta nel mondo del diritto, all’interno della *Metafisica dei costumi*, grazie alla sua connessione con la cittadinanza. Infatti Kant per la prima volta associa il termine dignità alla condizione di cittadino:

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, 1.8 (traduzione di V. Gerratana).

“Ora non può esservi nello Stato nessun uomo che sia privo di ogni dignità, perché egli ha almeno quella di cittadino, a condizione di non averla perduta per un suo proprio crimine, nel qual caso, pur venendogli lasciata la vita, egli diventa un puro strumento dell’arbitrio di un altro<sup>98</sup>”.

Umberto Vincenti osserva come tale visione kantiana abbia contribuito alla relazione tra dignità e diritti: «se poi si considera che lo status di cittadino era condizione, dai tempi del diritto romano, per la titolarità e il godimento dei diritti civili e politici, si comprende la matrice dell’evoluzione che ha condotto all’insorgenza dell’ulteriore connessione tra dignità e diritti»<sup>99</sup>.

Sempre all’interno della *Metafisica dei costumi* si individua un ulteriore tipo di dignità: la «dignità innata». Quest’ultima è fondativa della dignità giuridica dell’uomo nello Stato contemporaneo, dove con uomo bisogna intendere l’essere ragionevole in grado di scegliere e agire moralmente. Qualunque uomo porta la dignità di tutta l’umanità, e dalla quale deriva il dovere del rispetto (*reverentia*) più pieno di sé medesimo e degli altri:

“Da un sincero ed esatto paragone di noi stessi con la legge morale deve inevitabilmente seguire la vera umiltà; dal fatto però, che noi siamo capaci di una tale legislazione interna e che l’uomo fisico si sente costretto a venerare l’uomo morale nella sua propria persona, segue nello stesso tempo un’elevazione spirituale e una massima stima di sé, dovuti al sentimento di un valore interno, che ci innalza al di sopra di ogni prezzo (*petitum*) e ci conferisce una dignità inalienabile (*dignitas* interna) la quale ci ispira rispetto per noi stessi<sup>100</sup>”.

Per lo stesso Kant l’origine dei principi morali sta nella ragione umana; nella *Metafisica* scrive: «...è la ragione a comandare come si deve agire, anche in assenza di ogni precedente esempio in proposito, e inoltre senza alcun riguardo al vantaggio che ci può

---

<sup>98</sup> I.KANT, *La metafisica dei costumi*, Laterza, 1970, p. 162.

<sup>99</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p. 29.

<sup>100</sup> I.KANT, *La metafisica dei costumi*, Laterza, 1970, p. 296.

derivare dall'adempimento del comando<sup>101</sup>». Dunque i doveri che scaturiscono da tali principi morali devono sempre mantenere il carattere della razionalità, e ciò si avvera quando sono fondati su prescrizioni che orientano l'agere umano verso il perfezionamento spirituale e «si pongono come contrappeso contro le seduzioni dei sensi, per prevenire l'errore di una deliberazione parziale nel giudizio pratico<sup>102</sup>».

La dignità umana viene intesa, all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, come una suprema esigenza di rispetto della persona singola e delle persone nei rapporti reciproci<sup>103</sup>. In quest'opera Kant enuncia il famoso imperativo: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo<sup>104</sup>». Come scrive Vincenti, tale imperativo pratico enunciato da Kant è «come la norma fondamentale da cui germina tutto il sistema di diritto comune sotto il quale sta una sorta di patto o contratto sociale<sup>105</sup>». Questo patto o contratto è chiamato da Kant «regno dei fini», ossia la forma di organizzazione che l'unione di esseri ragionevoli si dà a seguito della sottoposizione di tutti a leggi comuni<sup>106</sup>. La dignità umana si pone in questa considerazione come limite all'azione normativa:

“La dignità dell'umanità sta appunto in questa capacità di legiferare universalmente, benché a condizione di sottostare contemporaneamente essa stessa a questa legislazione”<sup>107</sup>.

Come si è visto Kant ha introdotto la formula che vieta di degradare sé stessi e gli altri da persone ad oggetti. Si è posta la questione se l'uomo sia egualmente degno in qualunque momento del suo ciclo vitale; si può pensare che la dignità duri oltre la vita? E ancora, cosa dire della dignità dei malati e degli incoscienti? È interessante riportare il brano iniziale dell'Antropologia dal punto di vista pragmatico: “che l'uomo possa avere una

---

<sup>101</sup> Ivi. p.17.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009.

<sup>104</sup> I.KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Scritti morali, a cura di P. Chiodi, Utet, 1995, p.88.

<sup>105</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, cit. p. 31.

<sup>106</sup> M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua. Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002, pp. 13 sg.

<sup>107</sup> I.KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Scritti morali, a cura di P. Chiodi, Utet, 1995, p.99.

rappresentazione del proprio io, lo innalza infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Perciò egli è una persona e, grazie all'unità della coscienza in tutti i mutamenti che subisce, una sola e stessa persona, cioè un essere del tutto diverso, per rango e dignità, dalle cose”<sup>108</sup>.

La dignità dell'uomo quindi non verrà meno anche se il singolo veda compromessa o perda la capacità di rappresentazione proprio perché la dignità sta nell'attitudine all'autorappresentazione. Kant afferma che l'uomo è persona per l'umanità che è in lui, e tale prescinde dall'essere fisico (*homo phaenomenon*) ma ha invece la sua origine nello spirito (*homo noumenon*).

Anche Kant come Locke trova nella proprietà il fondamento della categoria giuridica. Dal possesso fisico consegue la possibilità del possesso non fisico, ossia il possesso dei diritti, primo tra tutti quello della proprietà: se in ciò sta l'essenza della giuridicità allora la dignità umana che viene garantita dalle leggi degli uomini ragionevoli, si risolve nel possesso giuridico. In particolare un possesso giuridico che non ha ad oggetto qualcosa di fisico, bensì che ha ad oggetto i diritti<sup>109</sup>.

Nonostante Kant attribuisca alla dignità umana un valore fondante, e la metta in correlazione alla felicità dell'uomo, questo sembra essere contraddetto dalla posizione del filosofo circa la pena di morte. Nella *Metafisica dei costumi* infatti viene esposta la favorevole attitudine a tale pena:

“La morte è dunque anche qui, nel caso di parecchi criminali riuniti in una congiura, il miglior compensatore nei confronti della giustizia pubblica. [...]

Tutti coloro, dunque, che hanno commesso un assassinio o che l'hanno ordinato o che vi hanno cooperato, debbono per quanti siano, subire la pena di morte: così vuole la giustizia come idea del potere giudiziario secondo leggi universali fondate a priori<sup>110</sup>”.

---

<sup>108</sup> I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, 1.1 (Scritti Morali).

<sup>109</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p. 35.

<sup>110</sup> I. KANT, *La Metafisica dei costumi*, Laterza, 1970, p. 168.

L'opinione di Kant viene a scontrarsi con quella di Cesare Beccaria, che nel *Dei delitti e delle pene* sostiene l'illegalità della pena di morte. L'argomentazione di Beccaria verte sul fatto che nessun uomo, stipulando il contratto sociale, trasferisce allo Stato il diritto sulla propria vita. Kant invece si oppone a tale idea sostenendo che legislatore non è un singolo uomo, bensì la collettività dei cittadini; la persona dunque è diversa, perché il *civis* è diverso dalla *res publica* legislatrice. Kant quindi attraverso la creazione della *persona ficta*, cioè la persona giuridica, confuta la tesi di Beccaria e non ha alcun dubbio sul fatto che la pena di morte si ponga come la corretta sorte di determinate azioni meritevoli di tale pena.

Il fulcro della questione diventa il rispetto, che non può essere tributato ad altri se non a chi agisca con estremo rispetto della legge morale e di conseguenza tale sentimento non può che essere collegato al merito che impone quindi di riconoscerlo anche nella persona più umile sia essa di un ceto inferiore<sup>111</sup>:

“Il rispetto, che io ho per un altro o che un altro può esigere da me, è dunque il riconoscimento di una dignità (*dignitas*) negli altri uomini, cioè di un valore che non ha nessun prezzo, nessun equivalente con il quale si possa scambiare l'oggetto dell'estimazione (*aestimii*)<sup>112</sup>”.

Nella capacità di agire moralmente si esprime la dignità, al fine di realizzare l'unione sistematica degli uomini liberi e razionali, per il tramite della comune soggezione a leggi universali; dignità che è qualità essenziale della persona e di tutto il genere umano. La dignità così elaborata da Kant ha valore assoluto, si potrebbe dire oggettivo.

Particolarmente efficace è la riflessione prognostica di Umberto Vincenti: «lo scenario dell'evoluzione futura è così tracciato; e si capisce che lo sgretolarsi della morale comune, a cui si è assistito nel corso del Novecento, condurrà piuttosto a valutare come prioritaria la dignità soggettiva, la quale è alla base dell'odierna tendenza ad attribuire a ciascuno il

---

<sup>111</sup> U. VINCENTI, *Discorso sulla dignità umana* in *Diritti dell'uomo, cronache e battaglie* Unione forense per la tutela dei diritti dell'uomo, Roma 2011, pp.10-14

<sup>112</sup> I. KANT, *La Metafisica dei costumi*, Laterza, 1970, p. 333.

potere di disporre, almeno a certe condizioni, del proprio corpo e della stessa propria vita, in vista del conseguimento di quella rappresentazione di sé che il singolo intende darsi a significare la propria personale identità<sup>113</sup>».

### 3.4 Le dichiarazioni dei diritti settecentesche

Il sistema dei diritti costruito da Christian Wolff si potrebbe definire un sistema di diritti soggettivi; egli lo elabora a partire dal corrispettivo dei diritti, ossia i doveri. Al centro di tale sistema, così come di ogni norma singolarmente intesa, viene collocato l'uomo come titolare egli stesso di poteri e di diritti, andandosi così a discostare dalla visione romana del suddito sottoposto al potere altrui.

Come i diritti attribuiti all'uomo sono innati, così egli dovrà, in ragione degli stessi, adempiere altrettante obbligazioni innate. Il diritto viene concepito da Wolff come *potentia moralis*, essendo ogni potere giuridico dato per adempiere le *obligatio moralis*, le corrispondenti obbligazioni che gravano su ciascun uomo.

Il principio primo anche per Wolff è il raggiungimento della *perfectio hominis*, del perfezionamento progressivo. Tuttavia questa è la prima volta che viene riferito al contesto giuridico, attribuendo ai diritti il centrale per il raggiungimento del perfezionamento; così ad esempio l'uomo è obbligato a mantenersi in vita e in salute, di conseguenza godrà del diritto a tutte le cose a ciò funzionali.

Nelle *Istituzioni di diritto naturale e delle genti*, nel capo sulla costituzione dello Stato (*De republica constituenda*), Wolff introduce una serie di diritti volti a garantire la *sufficientia vitae*. Questo si otterrebbe, ad esempio, intensificando la produzione agricola e industriale e stabilendo in modo coerente i prezzi almeno di quei beni necessari. La realizzazione di ciò porterebbe a conseguire due obiettivi di benessere generale: da un lato si avrebbe l'aumento della domanda di lavoro, dall'altro la diminuzione della povertà<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> U. VINCENTI, *Dritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, cit. p. 39-40.

<sup>114</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.50.

La *sufficientia vitae* nell'ottica di Wolff, derivando dal patto sociale originario grazie al quale i singoli si obbligano alla promozione verso tutti del bene comune, deve essere garantita dallo stesso Stato: ai cittadini compete il diritto di costringere i singoli a soddisfare gli obblighi gravanti su di loro per assicurare a tutti i beni della *sufficientia vitae*<sup>115</sup>.

La *res publica*, per adempiere a tale funzione, si dovrà dotare di proprie istituzioni in grado di assicurare determinate prestazioni anche agli indigenti; oggi un simile meccanismo viene detto di welfare.

Il sistema dei diritti costruito da Christian Wolff è molto simile a quello dei successivi sviluppi sul tema.

Un esempio è la Dichiarazione dei diritti della Virginia, la quale il 12 giugno 1776 inaugura un modello normativo che ancora oggi condiziona il modo del riconoscimento e della protezione dei diritti innati dell'uomo. Tale dichiarazione si inserisce in un contesto di lotte per l'indipendenza delle colonie americane dalla madrepatria e in esse le idee dei filosofi dei diritti naturali penetrano nella giuridicità positiva dell'Occidente<sup>116</sup>. La Dichiarazione della Virginia risente molto di quanto riportato nel *Secondo trattato sul governo* di Locke, e ciò si riscontra sin dall'incipit:

“Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza<sup>117</sup>”.

Ci sono tre passaggi che è interessante analizzare<sup>118</sup>. Prima di tutto viene enunciato il cosiddetto «diritto alla felicità», se ne parla sia all'art.1 e poi all'art.3, dove viene

---

<sup>115</sup> C. WOLFF, *Institutiones*, 3.2.1.975

<sup>116</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.53.

<sup>117</sup> Dichiarazione dei diritti della Virginia art.1 (1776).

<sup>118</sup> U. VINCENTI, *Dichiarazione dei diritti della Virginia*, in *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni con note esplicative* a cura di A.M.Marini e U. Vincenti, Collana formazione giuridica, p.52.

presentato anche come una finalità dell'azione individuale e di conseguenza dell'azione pubblica governativa. La felicità viene introdotta dentro il bene comune e dentro la pubblica utilità. Lo stesso art.3 afferma che tale felicità debba comunque essere bilanciata con «la comune utilità, protezione, sicurezza del popolo».

Il secondo passaggio da analizzare si ritrova sempre nell'art.1, nel momento in cui vieta di «spogliare e privare la posterità» dei medesimi diritti innati propri e tutelati nel singolo; si va quindi ad introdurre una tutela giuridica per la generazione futura.

Il terzo ed ultimo punto qui analizzato riguarda l'art.15:

“Nessun libero governo, o i benefici della libertà, possono essere conservati per un popolo, senza una ferma adesione alla giustizia, alla moderazione, alla temperanza, alla frugalità e alla virtù, senza frequente ricorso ai fondamentali principi<sup>119</sup>”.

Qui è centrale il concetto circa la «ferma decisione della giustizia»; infatti senza quest'ultima nessuna regola fondante il buon governo avrà efficacia se non è sorretta proprio dalla giustizia, dalla moderazione e dalla temperanza.

Particolarmente interessante è anche l'art.5 della Dichiarazione:

“I poteri legislativo ed esecutivo dello Stato debbono essere separati e distinti dal giudiziario. I membri dei due primi possono essere impediti dalla oppressione; sentendo e condividendo agli oneri del popolo, essi dovrebbero, in periodi fissi, essere ridotti nello stato privato, ritornare nel corpo da cui originariamente furono presi, ed i vuoti essere riempiti mediante frequenti, sicure e regolari elezioni, in cui tutti, o qualche parte dei membri precedenti, possono essere eleggibili o ineleggibili, come indicheranno le leggi<sup>120</sup>”.

---

<sup>119</sup> Dichiarazione dei diritti della Virginia art.15 (1776).

<sup>120</sup> Ivi. art.5.



I parlamentari e i governanti quindi non possono durare in carica indefinitivamente ma ad essi bisogna imporre il criterio della rotazione in modo da garantire l'effettiva alternanza nella direzione politica<sup>121</sup>.

Il «diritto alla felicità» enunciato dalla Dichiarazione della Virginia si ritrova espressamente richiamato anche nel preambolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) del 1789:

“I rappresentanti del popolo francese costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro incessantemente i loro diritti e i loro doveri; [...] affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su dei principi semplici ed incontestabili, abbiano sempre per risultato il mantenimento della Costituzione e la felicità di tutti<sup>122</sup>”.

Il terzo obiettivo che l'Assemblea si pone tramite la redazione di tale carta costituzionale è, dopo aver rammentato a ciascuno i propri diritti e doveri, quello di garantire la «felicità di tutti» tramite l'elaborazione di principi semplici ed incontestabili. Questo documento è stato uno dei più alti riconoscimenti della libertà e dignità umana, e con la sua proclamazione che ha dato origine al filone giuridico dei diritti umani contemporaneo; è la stessa Dichiarazione, dopo aver sancito nell'emblematico art.1 che gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti, ad affermare la motivazione della creazione del sistema dei diritti dell'uomo ed in particolare la sua universalità: « la garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata».

---

<sup>121</sup> U. VINCENTI, *Dichiarazione dei diritti della Virginia*, in *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni con note esplicative* a cura di A.M.Marini e U. Vincenti, Collana formazione giuridica, p.52.

<sup>122</sup> *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1789.*

I diritti soggettivi più avanzati, cui fa riferimento lo stesso Wolff, circa il rapporto tra stato e cittadino in relazione alle prestazioni previdenziali erano stati recepiti all'interno della poi inapplicata Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 24 giugno 1793.

Questi diritti di carattere assistenziale e sociale non trovano spazio nella successiva Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, elaborata durante la svolta moderata del Termidoro, il 22 agosto 1795.

Ricompare anche il profilo del dovere; questi diritti in Wolff sono fondativi ciascuno di un corrispettivo diritto, oltre che essere moralmente e logicamente primari. Nella Dichiarazione del 1795 invece i doveri sono enunciati in sé e per sé, senza alcun nesso di interdipendenza rispetto ai diritti<sup>123</sup>.

Tale carta costituzionale si compone di 22 articoli posti a tutela dei diritti individuali e ne aggiunge altri 9 che hanno il compito di definire i doveri che gravano su ogni cittadino. A questo punto l'individuo è definitivamente cittadino e non è possibile pensare ai diritti se non in rapporto ai doveri.

Il ruolo della legge è fondamentale: essa «risiede essenzialmente nell'universalità dei cittadini<sup>124</sup>» e «nessun individuo e nessuna riunione parziale di cittadini possono attribuirsi la sovranità<sup>125</sup>».

È solo con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, approvata nel 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, che si arriva a riconoscere come fondamento dei diritti inalienabili dell'uomo la dignità umana<sup>126</sup>.

La Dichiarazione è composta da un preambolo e 30 articoli suddivisi in due principali sezioni: i diritti civili e politici. Pur non essendo formalmente vincolante per gli Stati membri tale documento ha una rilevanza storica fondamentale: rappresenta la prima testimonianza della volontà della comunità internazionale di riconoscere universalmente i diritti che spettano a ciascun essere umano. Proprio per la suddetta importanza

---

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino – 1795, art. 17.

<sup>125</sup> Ivi, art. 18.

<sup>126</sup> M. FRARE, *Una nuova Magna Carta dell'umanità: La Dichiarazione universale dei diritti umani (1948)* in *Le grandi leggi dell'umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.

L'Assemblea delle Nazioni Unite volle provvedere a diffondere ampiamente la Dichiarazione che venne infatti pubblicata e distribuita non solo nelle cinque lingue ufficiali dell'Organizzazione internazionale ma anche in quante altre lingue fosse possibile usando ogni mezzo. Ad oggi le norme contenute nel documento sono considerate sostanzialmente principi del diritto internazionale e come tali vincolanti per tutti i soggetti dell'ordinamento<sup>127</sup>. L'approvazione fu raggiunta con il voto favorevole di quarantotto stati e con l'astensione dell'Arabia Saudita, della Repubblica del Sudafrica e di alcuni paesi appartenenti al blocco sovietico come Polonia, Ucraina ecc.

L'obiettivo è rappresentato da un'effettiva tutela dei diritti, attraverso l'adozione di norme giuridiche elaborate dai singoli Stati. La spinta iniziale fu data dalla volontà di evitare nuovamente le barbarie della Seconda guerra mondiale. Ciò si evince dal Preambolo dove la protezione giuridica è necessaria al fine di impedire il ripetersi della necessità a ricorrere alla ribellione per sottrarsi alla forza di un potere tirannico<sup>128</sup> mettendo in pericolo la pace:

“Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo<sup>129</sup>”.

Dall'emblematico art.1, che recita che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti» nascono poi tutti gli altri divieti come il divieto di riduzione in schiavitù – art.4: «Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù; la schiavitù e la tratta degli schiavi saranno proibite sotto qualsiasi forma»-, nel divieto di tortura – art.5: « Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizione crudeli, inumani o degradanti» -, di illegittima detenzione – art.9: «Nessun individuo

---

<sup>127</sup> Dichiarazione universale dei diritti umani, Senato della Repubblica, 2018.

<sup>128</sup> M. FRARE, *Una nuova Magna Carta dell'umanità: La Dichiarazione universale dei diritti umani (1948)* in *Le grandi leggi dell'umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.

<sup>129</sup> Dichiarazione universale dei diritti umani 1948 – preambolo, Senato della Repubblica, 2018.

potrà essere arbitrariamente arrestato, detenuto o esiliato»- e di qualsiasi altro trattamento umanamente degradante.

L'auspicio dell'Assemblea, tramite la costituzione del sistema dei diritti fondato sulla triade dignità, uguaglianza, libertà, è quello di formare un ordinamento internazionale per mezzo dell'attuazione delle teorie e delle filosofie giusnaturalistiche ed illuministiche che riconosca i diritti umani come innati e preesistenti<sup>130</sup>.

Anche delle critiche furono mosse alla Dichiarazione; un esempio è l'autore Simone Weil, ciò in ragione del fatto che la stessa Dichiarazione spiccava per il riconoscimento di diritti ma senza corrisponderli a più precisi doveri soggettivi e questo sarebbe potuto sfociare nella produzione di innumerevoli pretese verso lo Stato che poi non avrebbero potute essere soddisfatte, o portare anche a conflittualità sociali.

È indubbio che la forza di tale Dichiarazione abbia portato alla traduzione dei principi contenuti nella stessa in norme costituzionali da parte dei paesi democratici. Come auspicato dall'Assemblea Generale sulla base di tali principi vennero emanati numerosi accordi al fine di rafforzare le tutele; alcuni esempi sono la Convenzione per la repressione della tratta degli esseri umani e dello sfruttamento della prostituzione del 1949, la Convenzione sull'abolizione dei lavori forzati del 1957 o più recentemente la Convenzione sulla violenza e sulle molestie del mondo del lavoro del 2019.

Già nel 1957 quando venne istituita la Comunità Economica Europea (CEE), cui aderì con il Trattato di Roma anche l'Italia, l'obiettivo primario era raggiungere un miglior sviluppo economico e sociale mediante l'abolizione delle barriere commerciali e la condivisione di alcuni principi fondamentali. Il Trattato però si limitava a garantire che le libertà che fossero funzionali agli scopi della Comunità appena nata e non faceva riferimento alla tutela dei diritti umani proclamati nel 1950 dalla Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU). La comunità europea non era vincolata alla CEDU essendo che la stessa vietava tale possibilità alle organizzazioni sovranazionali<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> M. FRARE, *Una nuova Magna Carta dell'umanità: La Dichiarazione universale dei diritti umani (1948)* in *Le grandi leggi dell'umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.

<sup>131</sup> M. FRARE, *L'Unione europea e la "sua" Carta dei diritti fondamentali*, in *Le grandi leggi dell'umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.

La Corte di Giustizia europea allora invitò al recepimento all'interno dei principi generali dell'ordinamento della Comunità Economica Europea delle disposizioni dei trattati che tutelavano i diritti umani; questo avvenne grazie al Trattato di Maastricht del 1992, con il quale l'unione si è impegnata a «rafforzare la tutela dei diritti e degli interessi dei cittadini dei suoi Stati membri mediante l'instituzione di una cittadinanza dell'Unione<sup>132</sup>».

A segnare una svolta importante nel sistema dei diritti umani fu la Carta dei diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino approvata in occasione del Consiglio europeo a Nizza nel dicembre del 2000.

Questa dichiarazione è strutturata in maniera particolare in quanto non vi si ritrova più la classica suddivisione tra diritti civili e politici e diritti economico sociali bensì si articola su sei principi fondamentali: Dignità (titolo I), Libertà (titolo II), Uguaglianza (titolo III), Solidarietà (titolo IV), Cittadinanza (titolo V) e Giustizia (titolo VI). È da notare come il primo titolo sia proprio intitolato «Dignità», assunto come sommo principio da cui discendono poi tutti gli altri diritti fondamentali dell'uomo, tra cui il diritto alla libertà in tutte le sue espressioni.

Questa dichiarazione appare più moderna rispetto alle precedenti e questo perché al suo interno si riscontra un ampliamento dello spettro dei diritti come ad esempio il diritto alla privacy e alla protezione dei dati sensibili. Inoltre tale ampliamento comporta l'affiancamento all'individuo inteso come essere umano senza distinzioni particolari<sup>133</sup> di certe categorie dette fragili e meritevoli di tutela come i bambini (art.24), gli anziani (art.25), i disabili (art.26) e le minoranze nazionali<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Trattato di Maastricht, art.B.

<sup>133</sup> Un esempio è il diritto di parità di trattamento tra uomo e donna enunciato all'art. 23: “La parità tra uomini e donne deve essere assicurata in tutti i campi, compreso in materia di occupazione, di lavoro e di retribuzione. Il principio della parità non osta al mantenimento o all'adozione di misure che prevedano vantaggi specifici a favore del sesso sottorappresentato.”

<sup>134</sup> M. FRARE, *L'Unione europea e la “sua” Carta dei diritti fondamentali*, in *Le grandi leggi dell'umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.

### 3.5 La Dignità nella Costituzione italiana

La Costituzione italiana richiama espressamente la dignità all'art.3 comma 1:

“Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali”.

Il sopracitato articolo esprime il c.d. principio di uguaglianza formale, in base al quale si afferma che situazioni come la distinzione di sesso, religione, razza ecc... non hanno alcuna rilevanza giuridica. Proprio in tale principio sarebbe da ritrovarsi la dignità umana rappresentata come «nucleo forte di posizioni attive intangibili<sup>135</sup>», riferibili alla persona prescindendo da comportamenti specifici messi in atto dalla stessa.

Con la prosecuzione dell'articolo al comma 2 sembra essere prevista l'esecuzione di una serie di misure positive, in capo al legislatore, volte ad attribuire diritti sociali a quei cittadini che si trovano in una condizione di inuguaglianza economica non tollerabile dall'ordinamento o in una situazione di ingiustizia<sup>136</sup>.

Tuttavia il fatto che l'espressione contenuta nel testo sia «pari dignità sociale» ha suscitato alcune perplessità in ordine proprio al significato dell'aggettivo «sociale». Ciò parrebbe andare a limitare il concetto di dignità espresso nella formula costituzionale, riducendolo o comunque legandolo in modo univoco al contesto della Rivoluzione francese dove l'aspirazione prima era proprio eliminare le diverse dignità sociali che davano origine a situazioni di privilegio e inuguaglianza ormai insopportabili. Questo proposito si tradusse nella formulazione del primo articolo che apre la Dichiarazione del 1789 e che sancisce l'eguaglianza e la libertà di tutti gli uomini nei diritti<sup>137</sup> e di conseguenza, almeno formalmente, l'accesso ai diritti a tutti i cittadini. Le limitazioni sociali però continuano ad essere contemplate non solo nell'articolo 1 ma anche nell'art.6 nella parte i cui, dopo

---

<sup>135</sup> D. MESSINEO, *La garanzia del “contenuto essenziale” dei diritti fondamentali. Dalla tutela della dignità umana ai livelli essenziali delle prestazioni*, Giappichelli, Torino, p.44.

<sup>136</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.125.

<sup>137</sup> Art.1 Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune».

aver espresso l'uguaglianza davanti alla legge di ciascun cittadino, afferma che tutti i cittadini sono sì egualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici, ma pur sempre «secondo la loro capacità<sup>138</sup>».

Non essendo la disposizione in grado di garantire l'acquisizione in concreto dei diritti, sebbene questi siano accessibili formalmente a tutti, lo Stato assume il compito di garanzia di tale acquisizione ugualitaria e per la realizzazione di tale fine lo Stato deve intervenire nella redistribuzione della ricchezza; di conseguenza è probabile che l'obiettivo dei costituenti fosse proprio quello di esprimere la necessità di tale uguale uguaglianza di fatto ma tramite la riduzione delle disparità economiche che davano origine alle situazioni di disuguaglianza<sup>139</sup>.

Se la formula usata dai costituenti fosse stata quella di «pari dignità dell'uomo» questa sarebbe stata perfettamente in linea con il pensiero moderno e attuale proprio per la sua maggiore ampiezza di significato, andando a garantire non solo l'uguaglianza nei rapporti socioeconomici ma anche nei rapporti che riguardano la sfera privata di ciascun individuo.

La dignità è richiamata espressamente anche all'art. 36 comma 1 della Costituzione:

“Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa”.

In tale articolo viene introdotta una limitazione circa la libertà negoziale della determinazione del contenuto contrattuale: viene imposto che la retribuzione pattuita all'interno del contratto di lavoro non possa scendere al di sotto della soglia minima prevista dallo stesso articolo. Il minimo retributivo si concreta in ciò che garantisca al

---

<sup>138</sup> Art.6 Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: «La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti».

<sup>139</sup> U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009, p.120.

lavoratore ed ai suoi familiari «un'esistenza libera e dignitosa». La Costituzione in questo caso trova la realizzazione della dignità umana tra gli obiettivi cui deve tendere una certa attività, ossia l'attività negoziale.

Il terzo riferimento testuale è l'art.41 comma 2 con riferimento all'iniziativa economica che:

“Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla salute, all'ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana”.

Anche in questo caso la dignità umana fa da limite all'esercizio di certe attività e suddetto limite riguarda l'attività economico-imprenditoriale considerata nel suo complesso: nessuno deve essere gravato da conseguenze umilianti o degradanti a seguito dell'iniziativa economica altrui. La concezione richiamata dal secondo comma può essere definita «statica», andandosi a contrapporre a quella «dinamica» di cui al terzo comma («La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali e ambientali») nella parte in cui è attribuita alla legge la funzione di indirizzamento e coordinazione dell'attività economica volta al conseguimento di fini sociali<sup>140</sup>.

Un esempio invece di previsione implicita è quella di cui all'articolo 13 comma 4, il quale afferma:

“è punita ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà”.

Si ritiene che la norma introduca una tutela costituzionale volta a proteggere anche la dignità dei soggetti che si trovano in condizione detentiva e in merito a ciò è espressa

---

<sup>140</sup> D. MESSINEO, *La garanzia del “contenuto essenziale” dei diritti fondamentali. Dalla tutela della dignità umana ai livelli essenziali delle prestazioni*, Giappichelli, Torino, p.49.



anche la Corte Costituzionale: «Va tenuto fermo, in primo luogo, che la tutela costituzionale dei diritti fondamentali dell'uomo, ed in particolare la garanzia della inviolabilità della libertà personale sancita dall'art. 13 della Costituzione, opera anche nei confronti di chi è stato sottoposto a legittime restrizioni della libertà personale durante la fase esecutiva della pena, sia pure con le limitazioni che, com'è ovvio, lo stato di detenzione necessariamente comporta»<sup>141</sup>. Da ciò si evince che il soggetto detenuto rimane comunque titolare dei diritti fondamentali compatibili con lo stato in cui si trova; anzi, la situazione necessita di particolari cautele proprio perché il detenuto, venendosi a trovare in stato di soggezione, è in una situazione di maggior pericolo circa gli eventuali abusi<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> C. Cost. 349/1993, n. 4.2 Cons. dir.

<sup>142</sup> D. MESSINEO, *La garanzia del "contenuto essenziale" dei diritti fondamentali. Dalla tutela della dignità umana ai livelli essenziali delle prestazioni*, Giappichelli, Torino.

## Conclusioni

La *Dignitas* dal mondo romano al sistema dei diritti attuale: un percorso che mostra come la nostra concezione attuale del sistema dei diritti in generale, e, della dignità umana in particolare, siano l'esito di una lunga e, spesso sofferta, evoluzione. A seconda del contesto storico considerato, essa è valsa a distinguere e a premiare i più meritevoli, a privilegiare chi ricopriva un rango superiore, indipendentemente dalla condotta tenuta e, venendo ai nostri giorni, ad accomunare tutti gli esseri umani in quanto 'naturalmente' eguali.

Si è cercato di evidenziare che i significati assunti dall'uguaglianza e dalla libertà nel mondo moderno non sono compatibili con il 'comunitarismo' del mondo antico-classico. In tale contesto, la schiavitù e le altre forme di asservimento, la struttura familiare patriarcale e la concezione esclusiva della cittadinanza, impedivano di fondare un sistema egualitario. Le persone erano gerarchicamente ordinate; esistevano in concreto 'le' libertà, ossia i privilegi e le prerogative concesse proprio in ordine all'appartenenza a tale gerarchia, ma non la libertà nel senso modernamente inteso del termine. Queste concessioni di privilegi e obblighi costituirono certamente un modello per le epoche successive ma i diritti umani sono «l'esito di un percorso originale anche rispetto al costituzionalismo»<sup>143</sup>.

È importante non confondere la questione dei diritti umani con quella dei diritti soggettivi attribuiti al *civis Romanus*, partendo dal presupposto fondamentale che all'interno dell'ordinamento romano la figura centrale era il cittadino quale *paterfamilias* e non tanto l'uomo considerato in astratto. Questo tipo di diritti non erano caratterizzati dall'"universalità" che invece è oggi tratto essenziale nella qualificazione dei diritti umani e questo proprio sulla base della struttura aristocratica della repubblica romana che rendeva impossibile il poter attribuire tali diritti soggettivi in maniera eguale a ciascun cittadino. Proprio il nodo che riguarda l'uguaglianza è essenziale nell'analisi fin qui

---

<sup>143</sup> G. GILIBERTI, "*Omnium una libertas*" *Alle origini dell'idea dei diritti umani*, estratto da Tradizione romanistica e costituzione, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2006, p.1887 ss.

compiuta ed è proprio intorno alla stessa che ruota il sistema dei diritti fondamentali. Cicerone stesso afferma che «*si aequa non est, ne libertas quidem est*».

Nel contesto classico emerge come la stessa dignità sia un valore attribuito come riconoscimento premiale ed elitario a coloro che avessero tenuto un comportamento virtuoso in adempimento ai propri doveri e che certi individui potevano vantare a discapito di altri.

Si è visto che all'interno del sistema giuridico la dignità rappresenta un parametro divisivo, che gradua l'attendibilità dei testimoni stessi all'interno di un processo o dei creditori nel concordato preventivo. Di conseguenza si è ancora lontani dalla concezione che sorregge attualmente il sistema dei diritti. Mi ha colpito in particolare l'analisi di Boezio circa la degenerazione della *dignitas* e la presa d'atto del fatto che, se da un lato è inevitabile che la dignità classicamente intesa conduca a cose degne in ragione del comportamento benevolo tenuto, tuttavia questa concezione non è l'unica a cui bisogna far riferimento quando si parla di dignità. Boezio, pur rimanendo in certa parte legato all'ideale classico, è comunque riuscito ad individuare un ampliamento nella visione valoriale di dignità che fino ad ora era sempre rimasto confinato all'esclusività di certi individui nei confronti di altri in ragione di un ufficio o di una carica e cerca egli stesso l'individuazione di una nuova e «vera» *dignitas*.

In Pico della Mirandola la *dignitas hominis* rappresenta l'esito di un percorso che deve tendere al miglioramento spirituale fino all'identificazione negli esseri divini; e ciò sarà possibile in quanto Dio ha conferito all'uomo la libertà di scegliere il proprio destino, di conseguenza se l'uomo agirà con intelligenza e rettitudine sarà in grado di giungere alla forma superiore rappresentata dagli angeli.

In questa ricerca si è poi rivolta l'attenzione alle importanti svolte segnate dal giusnaturalismo e dalle dichiarazioni settecentesche che tramite la positivizzazione dei diritti innati, quali la vita o la proprietà privata, hanno posto le fondamenta per la concezione attuale dei diritti umani.

Nella teoria giusnaturalistica i diritti fanno parte della natura umana e come tali necessitano di una tutela oltre che di un riconoscimento giuridico. L'approdo decisivo è

rappresentato dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 sulla cui scia vennero proclamate le successive dichiarazioni dei diritti umani.

Trovo particolarmente incisivo quanto riportato nel preambolo della Dichiarazione Universale dei diritti umani, dove si afferma che il riconoscimento della dignità umana e dei diritti umani si afferma costituire non solo il fondamento della libertà e dell'uguaglianza ma anche di quello che dovrebbe essere l'obiettivo primario di qualunque sistema giuridico ossia quello della pace del mondo.

È interessante sottolineare un parallelismo tra il preambolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 e quello sopra citato della Dichiarazione universale del 1948: entrambe riconducono alle barbarie delle guerre l'ignoranza, l'oblio e la decadenza dei diritti umani; tali diritti vengono identificati come un qualcosa di salvifico per tutta l'umanità e verso la cui realizzazione l'intera società deve tendere. Di conseguenza le norme giuridiche a tutela della dignità, dell'uguaglianza e della libertà sono lo strumento necessario affinché l'uomo non debba ricorrere alla ribellione e alla guerra per difendersi dalla tirannia e dall'oppressione di questi stessi diritti essenziali. Il culmine poi è stato raggiunto dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea che ha posto come primo tra i sei principi analizzati proprio il principio della dignità umana.

Si è infine giunti a soffermarsi sul concetto di dignità contenuto nel testo della Costituzione italiana e delle sue varie accezioni e sfaccettature, non sempre rese esplicite dai costituenti ma comunque poste alla base della pari uguaglianza tra gli uomini. In tale contesto, la necessità del rispetto della dignità umana diventa un mezzo essenziale per garantire la tutela dell'individuo non solo per quanto attiene l'ambito pubblico nei riguardi dello Stato ma anche e soprattutto per quello forse di più difficile tutela che attiene la sfera intima e privata della persona.

Concludendo, ritengo che si debbano sempre tenere a mente le parole del preambolo della Dichiarazione universale del 1948, che ci esortano a considerare la tutela della libertà e della dignità come «la più alta aspirazione dell'uomo».

## Bibliografia e sitografia

### Bibliografia

- P. BECCHI, *Dignità umana*, in *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, a cura di U. POMARICI, Giappichelli, Torino 2007.
- M. BETTINI, *Homo Sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Einaudi editore, Torino 2019.
- N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1994.
- P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000.
- M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua. Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002.
- M. FRARE, *L’humanitas romana. Un criterio politico e normativo*, Jovene editore, Napoli 2019.
- M. FRARE, *Una nuova Magna Carta dell’umanità: La Dichiarazione universale dei diritti umani (1948) in Le grandi leggi dell’umanità*, a cura di M. Cian, Wolters Kluwer, Milano 2022.
- C. GIACHI, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l’editto*, Giuffrè, Milano 2005.
- G. GILIBERTI, *“Omnium una libertas” Alle origini dell’idea dei diritti umani*, estratto da *Tradizione romanistica e costituzione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2006.
- L. LINDOLFI, *Gradus dignitatis. Merito e metro di valutazione dell’optimus status civitatis*, in *Ricerche di storia antica*, 2017.
- L. MAGANZANI, *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, in *Quaderni del dipartimento di scienze giuridiche*, II, Tricase (Le), 2010.
- A.M. MARINI e U. VINCENTI *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni*, Collana formazione giuridica, 2013.
- D. MESSINEO, *La garanzia del “contenuto essenziale” dei diritti fondamentali. Dalla tutela della dignità umana ai livelli essenziali delle prestazioni*, Giappichelli, Torino 2012.
- G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il mulino, Bologna 1976.

- U. VINCENTI, *Categorie del diritto romano. L'ordine quadrato*, Jovene Editore, Napoli 2019.
- U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari-Roma 2009.
- U. VINCENTI, *Discorso sulla dignità umana in Diritti dell'uomo*, cronache e battaglie Unione forense per la tutela dei diritti dell'uomo, Roma 2011.
- U. VINCENTI, *Persona e diritto: trasformazioni della categoria giuridica fondamentale*, in G. Boniolo, G. De Anna e U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani Milano, 2007.

## Sitografia

- “*Ancora sulla dignitas*” di Margherita Frare (2010)  
(<https://dirittoestoria.it/9/Note&Rassegne/Frare-Ancora-sulla-digniitas.htm/> [ISSN 1825-0300] N. 9 – 2010)
- “*Tra Pedio e Paolo. Una lettura di D. 21.1.44.pr.*” di Ines De Falco  
(<https://hdl.handle.net/11588/827904>)
- “*Propter dignitatem hominum*”. Riflessioni su D. 21.1.44 pr. Di Rosanna Ortu  
(<https://www.dirittoestoria.it/3/TradizioneRomana/Ortu-Propter-dignitatem-hominum.htm/> N. 3 – Maggio 2004)
- ILC-CNR, Istituto di Linguistica Computazionale "Antonio Zampolli", Area della ricerca di Pisa  
(<https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-diritti-fondamentali-delluomo-e-diritto-romano-tra-valori-di-civilta-e-ius-naturale-4783.html/> )

